Dott. HARALD HÖFFDING
Prof. nell'Università di Kopenhagen.

STORIA
DELLA
FILOSOFIA MODÈRNA

Esposizione della storia della Filosofia
dalla fine del Rinascimento fino ai giorni nostri

TRADUZIONE DAL TEDESCO DEL PROF. P. MARTINETTI

Volume secondo.

MILANO TORINO ROMA
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.
Deposito per Napoli e Provincia: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA - NAPOLI

1906

INDICE

LIBRO SESTO

La filosofia dell'illuminismo tedesco e Lessing.

LIBRO SETTIMO

Emanuele Kant e la filosofia critica.

LIBRO OTTAVO

La filosofia del romanticismo.

LIBRO NONO

Il positivismo.

LIBRO DECIMO

La filosofia in Germania: 1850-1880.

LIBRO SESTO

La filosofia dell'illuminismo tedesco e Lessing.

1. — Caratteristica del pensiero nell'età dell'illuminismo.

Verso la metà del secolo diciottesimo dominava in Germania la filosofia che si intitola da Wolff. Essa aveva sostituito la rinnovata filosofia aristotelica e scolastica, di cui Melanchton aveva posto le fondamenta, e fu di grande importanza per lo sviluppo dello spirito tedesco, essendo estremamente atta, per la sua chiarezza e semplicità, a venir popolarizzata. A questo riguardo un passo importante era già stato fatto prima di Wolff per opera del giurista Christian Thomasius, il quale con grande zelo aveva tentato di abbattere le barriere, fino allora insuperabili, che separavano il mondo erudito dal profano. Egli incominciò fra il resto a tener lezioni ed a pubblicare opere filosofiche in lingua tedesca, ciò che provocò un grave scandalo, tanto che la censura gli ritornò una delle sue opere decretando che non si potesse sottoporre ad essa nessun scritto nel quale venissero trattate materie filosofiche in lingua tedesca. Sopratutto Thomasius molto contribuì con la parola e con gli scritti a promuovere in una più vasta cerchia la trattazione libera ed illuminata di argomenti morali e sociali. Alla tendenza critica e pratica della sua natura andava unita una tendenza mistica e religiosa, e con ciò si spiega come egli potè per alcun tempo agire in accordo coi pietisti e non solo per la necessità

di opporsi ai nemici comuni, gli ortodossi. L'indirizzo pietistico che si svolse in Germania a partire dalla seconda metà del secolo diciasettesimo agì anche in favore della libertà dello spirito col ricondurre dalla fede esteriore e letterale, regolata dall'autorità, all'esperienza interiore della vita spirituale. La dogmatica tradizionale, l'ordinamento ecclesiastico esteriore vennero posposti all'interiorità soggettiva del singolo individuo. Così si preparò nel campo religioso l'emancipazione dell'individuo, laddove l'ortodossia ufficiale del secolo diciasettesimo aveva costretto gli individui alla conformità religiosa. Allora con l' interiorità individuale poterono manifestarsi altresì le differenze individuali; queste ultime incominciarono anzi ad interessare assai più delle differenze di confessione e bentosto si attribuì ad esse un certo valore ed un certo interesse anche quando non concordavano con quello schema dell'espiazione che il pietismo aveva da principio eretto. La dottrina del sacerdozio universale venne proclamata; il diritto dei laici doveva ben venir riconosciuto, dal momento che le loro anime potevano aprirsi alle operazioni divine al pari — e forse più — di quelle dei sacerdoti ortodossi che erano in perfetta regola col dogma. Il pietismo ricondusse al naturale, al pratico, al salutare, col distogliere dalla fede letterale e dalla scolastica dogmatica. Perciò esso ebbe una certa affinità con le rimanenti tendenze dell'epoca e con la stessa filosofia volfiana, sebbene esso sia stato per qualche tempo ad essa acerbamente ostile. Wolff e i suoi discepoli volevano volgarizzare la filosofia, come il pietismo voleva volgarizzare la religione. E le due tendenze si unirono in un buon accordo dopo che Wolff ebbe affermato vittoriosamente la sua posizione. Un' intera serie di uomini eminenti della scuola di Wolff seguì l'indirizzo pietistico e si adoperò simultaneamente per il progresso della ragione e per l'interiorizzazione religiosa.

Ma nella genesi del cosidetto illuminismo concorsero ben altre influenze oltre quelle provenienti dai movimenti filosofici e religiosi della Germania. La filosofia sperimentale inglese venne fatta oggetto di fervido studio. Già Christian Thomasius nella sua concezione della filosofia del diritto subisce fortemente l'influenza di Locke, e nei più recenti seguaci di Wolff l'influenza del maestro lotta con quella di Locke, cosicchè la filosofia di essi risulta una combinazione del razionalismo, quale era stato accolto e sviluppato appresso a Wolff, e della filosofia sperimentale fondata da Locke.

E la ragione era che il razionalismo di Wolff poteva propriamente soltanto condurre alla costruzione di un sistema puramente formale, onde col perfezionarsi e con l'estendersi di questo casellario sistematico tanto più vivo si faceva il desiderio ed il bisogno di un contenuto empirico che ne riempisse i vuoti. Si manifestò qui una reazione simile a quella che aveva fatto sorgere nel campo religioso il pietismo contro l'ortodossia. Nel campo filosofico questa reazione si rivela col grande interesse risvegliato dalla psicologia empirica. Non la metafisica speculativa, ma la psicologia fondata sull'esperienza venne sempre più considerata come la scienza fondamentale. La scienza della vita dello spirito, per quanto l'osservazione può farcela conoscere, diventò il fondamento su cui si elaborarono i problemi estetici, morali e religiosi. Questo fu un momento importante nella storia della psicologia, in quanto questa scienza acquistò maggior indipendenza e si accostò maggiormente alle scienze della natura. Wolff aveva ancora attribuito maggior valore alla psicologia speculativa (" razionale „) che non a quella empirica. Ora fu ben altrimenti. Si cercò di prendere per base l'esperienza e solo in appresso si passò a ricercare fin dove si potesse giungere partendo da essa. Il più eminente rappresentante della filosofia dell'illuminismo, Johann Nicolas Tetens, esprime ciò abbastanza chiaramente (nella prefazione ai suoi *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*. Leipzig, 1777, I, p. XIII): " Non si deve incominciare le indagini sull'anima con analisi metafisiche, ma con esse finire. L'analisi psicologica deve precedere. Quando così si proceda, l'analisi metafisica si riduce all'analisi di alcune poche facoltà fondamentali ed attività dello spirito; analisi che deve essere condotta brevemente fino al punto a cui essa può giungere. Ma fino a quando fanno difetto le cognizioni sperimentali circa le facoltà fondamentali, è inutile il voler spiegare queste ultime da un'organizzazione per noi ancora così misteriosa. A ciò si aggiunga che per quanto si possa avanzare nella psicologia metafisica, la verità delle sue tesi deve sempre venir esaminata alla luce delle conoscenze fondate sull'osservazione „. Già in precedenza Kant erasi espresso in una direzione simile (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von* 1765-66). Egli afferma la necessità di procedere nella filosofia con metodo analitico e non con metodo costruttivo, e l'importanza di un fondamento empirico. Perciò egli incomincia il suo

corso filosofico con la psicologia empirica, nella quale nulla ancora si può insegnare intorno alla natura dell'anima, ed anzi non si può nemmeno ancora decidere se pur esista un'anima!

Questo interesse predominante per la psicologia empirica è uno dei tratti più caratteristici della filosofia dell'illuminismo tedesco. Questo carattere comune comporta molteplici sfumature che noi non possiamo tuttavia qui minutamente esaminare. Max Dessoir nel primo volume della sua *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* (Berlin, 1894) ha dato una diffusa ed interessante esposizione del modo in cui i problemi psicologici vennero trattati dagli studiosi di quel tempo. Qui noi possiamo solamente arrestarci su ciò che ha importanza per la storia generale della filosofia (1).

La psicologia dell'illuminismo partì anzi tutto dal concetto leibniziano che la distinzione dell'oscurità e della chiarezza costituisca la distinzione fondamentale nella vita dell'anima, e che le rappresentazioni siano gli elementi della vita spirituale. I motivi e gli accenni più profondi della psicologia leibniziana passarono inosservati. Il razionalismo fu allora veramente nel suo fiore. L'illuminazione dell'intelletto parve il fine supremo e tutto ciò che nella vita dell'anima non appariva subito perfettamente trasparente venne concepito come un caos di rappresentazioni oscure. Questa psicologia intellettualistica ebbe per conseguenza pratica di ispirare una maggior fiducia nell'avvenire: si cercò la luce perchè dalla luce si sperava la rigenerazione universale. Un cambiamento di indirizzo si ebbe allorchè si vide che la vita dell'anima comprende ancora altri elementi oltre quelli intellettuali. La psicologia inglese aveva ciò veduto fin dal tempo di Shaftesbury e di Hutcheson. Rousseau, la cui influenza sul pensiero tedesco fu grandissima, aveva calorosamente sostenuta la causa del sentimento e combattuto l'esagerato apprezzamento dell'intelligenza. E finalmente il pietismo già aveva lavorato in questa direzione. Al periodo del razionalismo subentrò quindi un periodo di sentimentalità. La parola " sentimentale „ proviene dal secolo diciottesimo; essa sembra essere stata creata dal romanziere inglese Sterne e venne (su proposta di Lessing) resa in tedesco con *empfindsam*. Fu nei tentativi di erigere una teoria estetica, che il sentimento venne dapprima posto nella sua particolarità come un lato indipendente della vita psichica. J. G. Sulzer (vedi le sue dissertazioni negli scritti dell'Accademia di Berlino, degli anni 1751-52) e Moses

Mendelssohn (*Briefe über die Empfindungen*, 1755) nelle loro indagini sul sentimento estetico avvertirono che qui stava loro di fronte un lato immediato e positivo della vita cosciente, il quale non poteva venir considerato soltanto come un caos di rappresentazioni confuse, impedite dalla nostra imperfezione di formarsi a completa chiarezza; è ben noto che secondo la psicologia di Leibniz e di Wolff il sentimento era solo una rappresentazione confusa, ostacolata. Il discepolo di Wolff, A. G. Baumgarten (*Aesthetica*, 1750) per il primo usò la parola estetica nel senso moderno di dottrina del bello; tuttavia, fedele al suo sistema, concepì l'estetica come la dottrina che stabilisce le regole delle rappresentazioni oscure, quindi della parte inferiore della conoscenza, così come la logica dà le regole per le rappresentazioni chiare, quindi per la parte superiore della conoscenza. Il grande interesse per i casi della vita interiore, per la poesia e per l'arte sorto in Germania verso la metà del secolo, doveva far nascere il bisogno di una nuova psicologia che potesse offrire alla vita del sentimento un posto positivo ed indipendente nel mondo psichico. Molto giustamente Mendelssohn osserva (Brief IV. *Philos. Schriften.* Verbesserte Auflage. Berlin 1771, I, p. 22), che, se Baumgarten avesse ragione, il sentimento del bello con la progressiva illuminazione dell'intelletto dovrebbe sparire e gli esseri più evoluti, che fossero in possesso di una maggior chiarezza spirituale, sarebbero in diritto di dolersi " del misero privilegio che inaridisce la sorgente del piacere di cui gli esseri inferiori sono largamente provvisti ". Come è caratteristico che appunto un rappresentante così deciso della filosofia dell'illuminismo riesca a queste riflessioni! Appunto nell'interesse dell'illuminismo egli vuole che la distinzione fra oscurità e chiarezza non sia la sola distinzione da stabilirsi nella vita spirituale. L'oscurità non ha per sè stessa nulla a che fare col piacere e col dolore. Egli trova la condizione del sentimento di piacere nell'armonia del molteplice che si realizza nell'anima (o, per il piacere sensibile, nel sistema nervoso); ma è una forza positiva della nostra anima e non uno stato di impedimento che qui si manifesta. In uno scritto ulteriore (*Morgenstunden*, 1786) Mendelssohn designa il sentimento come una " facoltà di apprezzamento " designando così appropriatamente l'importante funzione esercitata da questo lato della vita cosciente (2). — Kant nel suo scritto *Uber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie*

und Moral (1762) annette gran peso alla distinzione fra conoscenza e sentimento su cui insistono Sulzer e Mendelssohn. “ Ai nostri giorni, egli dice (IV, 2), si è incominciato a vedere che la facoltà di rappresentare il vero è la conoscenza, ma che quella di sentire il bene è il sentimento e che esse non debbono venir scambiate l'una con l'altra „. Kant non subisce qui solamente l'influenza dei suoi predecessori tedeschi, ma anche quella di Hutcheson e di Hume e specialmente di Rousseau. — Nondimeno il passo decisivo venne fatto da Tetens con lo stabilire una differenza fra sensazione e sentimento, parole che fino allora erano state usate come equivalenti. “ I sentimenti „, egli dice (*Phil. Versuche*, I, p. 168), “ considerati in contrapposizione alle sensazioni, sono quelli stati che hanno luogo quando noi avvertiamo puramente un cambiamento od un' impressione in noi e su di noi senza che possiamo riconoscere, per via di quest'impressione, l'oggetto che l'ha provocata. La sensazione ci rinvia ad un oggetto che noi mediante l'impressione sensibile sentiamo e ad un tempo troviamo in noi „. Tuttavia i due elementi si toccano così da vicino che Tetens — non certo per il meglio della chiarezza — vuol usare il termine sentimento come denominazione comune di entrambi. In recisa opposizione a Leibniz ed a Wolff, i quali chiamavano rappresentazioni tutti gli elementi della vita psichica, egli vuole (concordando con la terminologia di Hume) che questo termine sia limitato a designare le sensazioni riprodotte: e chiama intelletto la facoltà di formare e di collegare le rappresentazioni. La sua psicologia lo conduce così alla divisione in: sentimento, intelletto e volontà; le due ultime facoltà esprimono la vita della coscienza dal lato attivo, la prima dal lato passivo. Da Tetens questa triplice divisione passò a Kant, il quale però tracciò in modo più conseguente la distinzione fra sensazione e sentimento. — Circa il significato poi che si doveva a buon diritto attribuire a tali distinzioni non si aveva allora alcun chiaro concetto. Per ogni nuova distinzione psicologica che si scopriva si erigeva una speciale facoltà psichica, e l'indagine psicologica conosceva soltanto per eccezione un cómpito più alto della pura descrizione e classificazione. Il fecondo principio dell'associazione che Spinoza ed i filosofi inglesi avevano posto a fondamento della psicologia esplicativa, non venne quasi utilizzato. Con tutto ciò la psicologia del periodo dell'illuminismo ha un alto significato per l'importanza che essa attribuisce all'introspezione e segna un

importante e duraturo progresso con l'aver riconosciuto il sentimento come un lato indipendente della vita cosciente.

Mentre il forte movimento del sentimento, risvegliatosi verso la metà del secolo, divenne in Francia fomite di idee rivoluzionarie, in Germania, dove era molto meno sentito il bisogno di agitarsi per la vita pubblica, esso trovò sfogo sia nello studio psicologico, sia nella produzione artistica nel nuovo indirizzo aperto da Herder e da Goethe. Erano gli interessi intellettuali ed estetici che stavano in prima linea. È quindi caratteristico che la psicologia empirica di quel tempo attribuisca così poca importanza alla volontà, al lato attivo della vita cosciente. Tutto si aggira intorno alla illuminazione dell'intelletto ed al sentimento. Tuttavia per gli intelletti più profondi anche qui si fa sentire un bisogno. Friedrich Heinrich Jacobi, il cui sentimentalismo reca l'impronta dell'epoca, sebbene egli — come appresso si vedrà — si opponga recisamente con la sua filosofia agli uomini dell'illuminismo, parla nelle sue prime opere dell'infelicità di una vita del sentimento a cui non sia concesso di passare naturalmente nell'azione. Dopo aver accennato come le condizioni politiche moderne non offrivano alcuna occasione di esplicarsi ai grandi sentimenti ed ai grandi caratteri, nel dialogo *Der Kunstgarten* (1779) dice: " Ahimè! Quanto poco servono all'anima le sensazioni ed i pensieri che non sono scaturiti dall'azione e non tendono nuovamente a questa!... Le nostre cognizioni più alte non servono, in ultima analisi, che all'oziosa contemplazione; i nostri sentimenti più sublimi ad uno sterile e solitario compiacimento ". Era quello il tempo delle anime belle e dei nobili cuori; ognuno si credeva capace delle cose più alte; passava per gli spiriti un fremito nuovo, un'aspirazione ardente ed infrenabile; a tutte le ragioni, a tutte le regole, a tutti i costumi si contrapponeva il bisogno immediato del cuore, si affermava la forza e la semplicità primitiva della natura, che si credeva di aver ritrovate, contro le forme della civiltà e della società; il *caos* era diventato l'ideale; mentre la facoltà di produrre dal proprio interno forme novelle si era ridestata propriamente soltanto nel campo poetico. Questo periodo di fermento, in cui il sentimento determina le rappresentazioni, mentre la filosofia dell'illuminismo aveva fin da principio stabilito il rapporto inverso come l'unico possibile, fu contemporaneamente una verificazione empirica della teoria dell'indipendenza del sentimento inaugurata dalla nuova

psicologia. Era l'alba del romanticismo nel pieno fiorire dell'illuminismo. D'allora in poi quello dominò, attraverso molte forme successive, la letteratura e fece risorgere dal lungo sonno la fantasia umana dopo un lungo periodo di lavorìo intellettuale. E, come verrà mostrato, questa rinascenza artistica reagì nel suo complesso sull'evoluzione filosofica e diede a quest'ultima, in un punto importante della sua storia, un indirizzo funesto.

L'interesse psicologico dell'illuminismo condusse dunque questo fino al suo estremo limite. Tuttavia nell'età classica dell'illuminismo e dai rappresentanti tipici di essa questa limitazione non venne avvertita. Si credeva allora di essere abbastanza illuminati dalla ragione per essere sicuri di aver preso la buona via, quando pure non si credeva di averla interamente percorsa. Si desiderava ai posteri un progresso pari al proprio nella via dell'illuminazione, senza dedurre dalla necessità di un tale progresso la conseguenza che in essi medesimi doveva esservi ancora una discreta oscurità. In ogni caso la nostra ragione è in grado — così si ragionava — di scorgere ciò che si esige per la felicità. Ma a ciò si richiede anzitutto — si pensava — la fede nell'esistenza di Dio e nell'immortalità: questa è la condizione della nostra sicurezza. Quindi si adottò e si trattò in una quantità di esposizioni la “ *religione naturale* „ che era stata insegnata da autori francesi ed inglesi. L'attitudine ostile che prese in Francia la religione naturale di fronte alla rivelazione, non si manifestò in Germania che in pochi casi isolati. La teologia protestante era meno rigida di quella cattolica. Nella chiesa e nelle facoltà teologiche predominavano i seguaci di Wolff, i quali non riconoscevano come rivelazione nulla che non soddisfacesse alle esigenze della ragione, ma nello stesso tempo credevano, per una convinzione del sentimento, di poter dimostrare che il contenuto degli scritti biblici concordava assolutamente con la ragione. Questo *razionalismo ecclesiastico* annetteva quindi grande importanza ad una spiegazione naturale del contenuto miracoloso della Bibbia, partendo dall'idea che il cristianesimo debba concordare con la religione della ragione, anzi propriamente non sia che la proclamazione storica della stessa. Per conseguenza la ragione, che era il frutto dell'esperienza e del pensiero dei tempi precedenti, poteva, mediante la chiesa, venir diffusa in tutto il popolo. La chiesa divenne uno strumento dell'illuminismo con tutti i suoi lati buoni ed i suoi lati deboli. In questo modo si esplicò

un'importante opera educativa. Tuttavia non in tutti la religione naturale e la religione positiva potevano così facilmente andar d'accordo. Durante questo periodo di individualismo, in cui tanti e così vari motivi lottavano nella coscienza, veniva da sè che la evoluzione religiosa dell'individuo potesse volgere in direzioni estremamente diverse. Un notevole esempio di passaggio evolutivo dall'ortodossia al razionalismo, attraverso il pietismo, e da quello ad un punto di vista che ricorda quello assunto più tardi da Lessing, Herder e Schleiermacher ci è descritto da Joh. Chr. Edelmann (1698-1767) nella sua Autobiografia (pubblicata da Klose, Berlino 1849). La fede letterale e la religiosità tutta esteriore degli ortodossi lo condussero al pietismo, ed egli fu in rapporto con settari e con profeti. Il loro odio contro la ragione ed il loro desiderio di dominio provocarono in lui lo sdegno e nel suo dolore egli scoprì che le prime parole dell'Evangelo di Giovanni non dovevano tradursi con le parole: " *Il verbo* era Dio ", ma con queste altre: " *La ragione* (Logos) era Dio! ". Se la ragione è Dio, la religione non può contenere nulla di contrario alla ragione: con ciò era compiuto il passaggio dal pietismo al razionalismo. Ma nuovamente egli si staccò dal razionalismo ordinario allorchè lesse il principio di Spinoza, che Dio è la causa interiore *immanente* e non la causa esteriore delle cose. Egli si convertì allora alla fede che Dio è l'essenza eterna di tutte le cose, ed è intimamente unito con esse. Tutto ciò che v'ha nel mondo di vero e di buono, è Dio. Il mondo è eterno. Cristo fu un uomo che avvicinò gli uomini a Dio col liberarli dalle false rappresentazioni di Dio e coll'insegnare ad essi che non v'è nulla al di sopra della carità reciproca. I sacerdoti lo condannarono perchè credettero che volesse distruggere la loro signoria, quantunque egli (come più tardi Edelmann e tutti i suoi veri successori) avesse rinviato il popolo ai sacerdoti. Il novissimo giorno può spuntare in qualunque anima, quando essa si desti dal sonno dell'errore. Edelmann credeva, con l'aiuto della critica storica e dell'interpretazione simbolica, di potere trovare la religiosità vera negli scritti biblici. Per Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), uno dei più ardenti sostenitori delle " verità della religione naturale " contro i materialisti ed altri uomini empi, la cosa era ben diversa. Fermamente convinto che la finalità della natura (e specialmente gli istinti degli animali, sui quali egli compose un'opera speciale) fosse un segno dell'origine del mondo

da un Dio buono e sapiente e che in una vita futura verrà curata ed assicurata la beatitudine umana meglio che non lo sia in questa, era parimenti convinto che il contenuto degli scritti biblici contrasti alla ragione ed alla morale difese dalla religione naturale. Ma egli credette bene di non divulgare quest'ultima sua convinzione. In tutta quiete aveva cercato di farsi un'idea chiara intorno alla storia biblica ed alle sacre scritture ed aveva elaborato un'opera intitolata: *Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes*, nella quale sottopone la letteratura biblica ad una critica acuta e radicale, così dal punto di vista storico come dal punto di vista scientifico e morale. È commovente la ragione ch'egli adduce del non aver pubblicato quest'opera: egli temette che i fanatici ortodossi potessero rapirgli l'amore della sua consorte e dei suoi figli, o che potessero promuovere una persecuzione che si riversasse su questi ultimi. " I signori predicatori ben possono credere ", egli dice, " che per un uomo onesto non è un piccolo tormento quello di dover simulare e dissimulare durante tutta la sua vita ". Nessuno sospettava che cosa il professore amburgese, il quale aveva svolto così magnifici argomenti in favore di Dio e dell'immortalità dell'anima, celasse nel proprio scrittoio. Lessing, che dopo la morte dell'autore aveva avuto, per mezzo della famiglia di lui, visione del manoscritto, ne pubblicò alcuni frammenti, dichiarando che essi appartenevano ad uno scritto scoperto nella biblioteca di Wolfenbüttel. Più tardi David Strauss (*H. S. Reimarus und seine Schutzschrift*, Leipzig, 1862) diede un riassunto di tutta l'opera. Qui è per noi specialmente interessante il punto di vista generale di Reimarus. — Per lui la religione naturale è sufficiente; quindi una rivelazione è superflua. Oltre a ciò quest'ultima è materialmente e moralmente impossibile. Dio non può interrompere la propria opera con miracoli e non può favorire alcuni uomini a preferenza di altri con rivelazioni che non vengono comunicate a tutti e che non tutti possono pervenire a conoscere. Più di tutto la dottrina dell'eternità delle pene dell'inferno appariva, agli occhi di Reimarus, in contraddizione con la vera idea di Dio, e questo fu il primo punto che eccitò in lui il disgusto. E poichè oltre a ciò molte altre particolarità dei racconti biblici erano per lui irte di difficoltà, egli perviene colla sua critica ad un risultato radicalmente negativo. L'unico modo in cui egli potesse spiegare l'origine di tali racconti si era di attribuirli all'impostura dei sacerdoti ebraici e degli Apostoli. Il professore tedesco venne

dunque condotto dalle sue profonde ricerche al medesimo risultato a cui era pervenuto, con più frivoli argomenti, Voltaire. Se non è rivelazione, è inganno: è questo un dilemma in cui da allora in poi concordano, dal profondo del cuore, molti ortodossi e liberi pensatori, ed a cui viene ancora oggi spesso ricondotta la controversia religiosa, come se dall'epoca di Reimarus e di Voltaire non fossero apparsi nuovi punti di vista nella filosofia della religione.

Più pacifico si mantiene il rapporto fra religione naturale e religione positiva per Moses Mendelssohn (1729-1786), il quale ha dato l'esposizione più popolare della dottrina della religione naturale. Egli era un ebreo di Dessau, il quale aveva accompagnato a Berlino il suo maestro nel Talmud e che — come un tempo Spinoza — mosso dal bisogno di procurarsi una cultura intellettuale più alta di quello che potesse offrire la letteratura ebraica, erasi immerso nello studio della letteratura dell'Europa occidentale. Ciò era tanto più arduo in quanto a quel tempo era proibito agli ebrei l'imparare la lingua tedesca. L'energia del giovane vinse tutti gli ostacoli, egli imparò il tedesco ed il latino, e Locke e Wolff divennero i suoi scrittori prediletti. Il còmpito ch'egli si propose si fu di esporre elegantemente in tedesco (così innanzi l'aveva condotto il suo ardore) ciò che Wolff ed i suoi discepoli avevano svolto prolissamente e pedantescamente in grossi volumi. Acquistossi, lavorando, una posizione ragguardevole nella letteratura tedesca, strinse amicizia con Lessing e Kant e può considerarsi come un tipico rappresentante della filosofia popolare di quel tempo. Egli non si separò dai suoi correligionari, al contrario, lottò ardentemente per migliorare la loro posizione sociale. Nel suo interessante scritto: *Jerusalem oder Ueber religiöse Macht und Judentum* (1783) tentò di mostrare come i retti principii dell'ordinamento dei rapporti fra Chiesa e Stato dovessero condurre ad una emancipazione dei suoi correligionari nella vita civile. Era sua opinione che il giudaismo non abbia dogmi che non siano compresi nel contenuto della religione naturale e che la religione ebraica consista in una legge valida per il popolo ebraico. E poichè credeva di poter dimostrare l'immortalità dell'anima (*Phädon*, 1767) e l'esistenza di un Dio personale (*Morgenstunden*, 1786), non v'era per lui alcun dubbio circa la perfetta concordanza della filosofia con la religione. Egli fondava la prova dell'immortalità sia sull'impossibilità di spiegare la facoltà del pensiero come un prodotto di una composizione materiale, per

cui l'anima essendo immateriale deve essere immortale, sia sul fatto che un essere destinato alla perfezione non può venir arrestato nel suo corso. Dimostrava l'esistenza di Dio sia per mezzo della prova ontologica tolta da Descartes, sia con la finalità della natura. L'ultima delle opere accennate *(Morgenstunden)* apparve soltanto dopo che già la " Critica della ragion pura „ di Kant aveva annunziato un'êra assolutamente nuova nella storia della filosofia. Nella sua prefazione Mendelssohn dichiara di sapere, invero, che la scuola a cui egli appartiene e che " durante la prima metà del secolo volle forse regnare troppo despoticamente „ non è più tenuta in molta considerazione. Nuovi indirizzi sono sorti, ma la sua infermità gli impedì di acquistare di essi una profonda conoscenza; tuttavia egli esprime la speranza che Kant, " il distruttore di ogni cosa „, la cui profondità di pensiero egli ammira, " riedificherà col medesimo spirito con cui ha demolito „. Con maggior ardire egli era insorto già prima nel nome della filosofia, quando scriveva l'appendice al suo " *Fedone* „. " Dopo tanti secoli „, egli dice qui, " durante i quali la ragione umana dovette rimanere asservita alla superstizione ed alla tirannia, la filosofia ha vissuto giorni migliori. Tutte le parti della conoscenza umana hanno fatto, per una felice osservazione della natura, considerevoli progressi. Per questa via noi abbiamo imparato a meglio conoscere la nostra stessa anima. Per una più attenta osservazione delle sue facoltà attive e passive si è potuto fissare dei principii, dai quali, mediante un giusto metodo, si è potuto discendere a conclusioni vere. Le verità più ragguardevoli della religione naturale hanno raggiunto, per questo miglioramento della filosofia, un'evidenza che oscura la sapienza antica „. Dopo tali espressioni si comprende perchè egli chiamasse Kant, la cui " Critica di ogni teologia speculativa „ già era apparsa, " il grande demolitore! „.

Dobbiamo ancora accennare ad alcuni interessanti tentativi appartenenti al periodo della filosofia dell'illuminismo e diretti alla trattazione del *problema gnoseologico.* La filosofia di Wolff era invero quella che dominava; i suoi pensieri fondamentali erano quelli che si cercava d'infondere nella coscienza universale. Tuttavia si annetteva maggior importanza all'esperienza ed alla necessità di radunare un materiale empirico e si cercava in vari modi di combinare la filosofia di Locke con quella di Wolff. Da ciò ebbe origine un *eclettismo* che non coincide propriamente con la filosofia

popolare, la quale attenevasi più specialmente a Wolff. La sede principale dell'eclettismo era l'università di Gottinga e Feder e Meiners debbono venirne considerati come i principali rappresentanti, mentre la filosofia popolare aveva la sua sede principale a Berlino, donde partivano gli scritti di Mendelssohn e dove la *Biblioteca universale tedesca* di Nicolai e la *Rivista mensile berlinese* di Biester diffondevano nel pubblico colto le idee dell'illuminismo. Soltanto alcuni pochi pensatori sentivano il problema che doveva sorgere dal dover dare ragione a Locke come a Wolff, dalla necessità di ammettere come un fatto tanto la recezione del materiale empirico quanto l'elaborazione formale dello stesso. Questi pensatori son gli immediati precursori di Kant nel campo della teoria della conoscenza. Il professore di Lipsia C. A. Crusius (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Lipsia, 1745) mostrò come la distinzione fra il senso ed il pensiero non coincida con la distinzione fra rappresentazioni oscure e rappresentazioni chiare; la intuizione sensibile può ben essere assolutamente chiara e distinta! Quest'osservazione ci ricorda l'analoga osservazione di Sulzer e di Mendelssohn che il sentimento di piacere e di dispiacere è qualche cos'altro e qualche cosa di più di una rappresentazione oscura. Per essa Crusius venne indotto in modo naturalissimo ad attribuire all'esperienza un'importanza maggiore di quello che Wolff logicamente potesse. Crusius distingue nettamente fra le *ragioni* che ci dimostrano qualche cosa *(Erkenntnissgründe)* e le cause per cui le cose sono realmente prodotte *(Realgrunde)*, distinzione questa che Wolff e tutta la filosofia dogmatica avevano oscurato. Nello stesso tempo egli confuta il tentativo di Wolff di derivare il principio causale dal principio di contraddizione. E mentre così veniva a porsi in termini più precisi il problema del rapporto tra il pensiero e la realtà, Crusius doveva altresì respingere la validità della prova ontologica dell'esistenza di Dio, la quale veniva appunto a concludere che se Dio può venir pensato, deve anche esistere. — Joh. Heinrich Lambert, un pensatore noto anche come naturalista e matematico, si avvicinò anche di più alla questione decisiva. Nella sua opera *Neues Organon* (Lipsia, 1764) afferma la necessità di incominciare con l'esperienza e di applicare il metodo analitico. Noi non potremmo incominciare con la costruzione, poichè anzitutto bisogna determinare nettamente i singoli concetti con cui noi dobbiamo operare. Sull'esempio di Locke si deve dapprima pro-

cedere ad una specie di anatomia dei concetti. Ma non basta trovare i concetti semplici contenuti nella nostra esperienza; noi dovremmo altresì scoprire in quanti modi diversi questi possono venir reciprocamente collegati. Con ciò si passa dall'analisi alla costruzione; dall'enunciare puramente i concetti si passa a scoprire gli assiomi ed i postulati che possono trovarsi in essi. Lambert ritiene questo passaggio come cosa facilissima. Purchè solamente si incominci coi concetti più semplici e si proceda senza omettere alcun possibile collegamento, si potrà intraprendere la costruzione con piena sicurezza. Lambert è nondimeno convinto che ciò che vien raggiunto in questo modo non può essere che un ordine formale e non un contenuto reale, ed in una lettera (3 febbraio 1766) a Kant, i cui pensieri intorno a quest'epoca volgevano nella medesima direzione di Lambert solleva la domanda: " *Se e fino a qual punto la conoscenza della forma conduca alla conoscenza della materia del nostro sapere* „. Egli dubita pertanto della legittimità della costruzione filosofica e tocca il punto decisivo senza tuttavia addentrarsi propriamente nella trattazione del problema. Kant sentì tanta venerazione per Lambert che gli avrebbe dedicato la " Critica della ragion pura „ se questi non fosse morto prima che l'opera apparisse. Lambert appartiene ancora al sicuro dogmatismo della filosofia dell'illuminismo, poichè egli non vide ciò che già era apparso chiaramente a Kant, e cioè che il passaggio dal metodo analitico a quello costruttivo presuppone condizioni che implicano in principio una limitazione della nostra conoscenza (si cfr. la lettera di Kant a Lambert del 31 dic. 1765). — Più ancora si avvicinò al principio fondamentale di Kant, Joh. Nic. Tetens (nativo della Slesia meridionale, dopo essere stato professore di filosofia e di matematica a Bützow ed a Kiel, coprì varie alte cariche amministrative a Copenaghen dove morì); ma egli era stato in ciò aiutato dall'opera di Kant nella quale appare per la prima volta il principio fondamentale della filosofia critica (la dissertazione del 1770). I " Saggi sulla natura umana „ di Tetens costituiscono relativamente alla psicologia ed alla teoria della conoscenza l'opera più importante che sia apparsa in Germania durante il periodo che immediatamente precede la *Critica* di Kant. Noi già accennammo alla sua importanza per rapporto alla psicologia. Nella sua dottrina della conoscenza Tetens parte da un pensiero che avrebbe forse recato maggior chiarezza nella filosofia di Kant: ossia dal

pensiero che ogni apprendere cosciente sia l'apprendere di un rapporto. In ogni atto di attenzione noi separiamo la cosa percepita da ciò che la circonda: " La parola *vedi* esprime per lo meno questo: che l'oggetto da me percepito è in se stesso un essere particolare „. Il percepire è un distinguere, un " auskennen „ (I, p. 273). L'atto che segue immediatamente è il paragonare cosciente. Anche qui per un atto del pensiero vien stabilito un rapporto (di somiglianza o di differenza) fra le cose. Una classe speciale di rapporti è costituita dallo spazio e dal tempo, i quali sono forme (come già aveva insegnato Kant nella dissertazione) in cui la nostra conoscenza ordina la materia ricevuta per mezzo della sensazione. " Come il signor Kant ha ricordato, non è dalla rappresentazione degli oggetti sentiti che si può astrarre il concetto del tempo; ma sono gli atti di sentire succedentisi in noi che hanno la loro successione e la loro durata, sebbene non venga sentito alcun oggetto distinto il quale fornisca la materia all'astrazione del tempo „ (I, p. 398, cfr. 277). All'ultima specie di rapporti appartiene il rapporto di dipendenza (rapporto causale), e qui Tetens cerca in modo confuso di congiungere Hume a Wolff. Senza l'esperienza, egli dice (I, p. 320) io non supporrei in verità che il manifestarsi di un fenomeno abbia per conseguenza il manifestarsi di un altro determinato fenomeno; ma — aggiunge — io esprimo questa supposizione con un giudizio che il mio intelletto deve formulare con necessità e che perciò è qualche cos'altro che non un'abitudine od un'associazione di idee, vale a dire un pensiero vero, sebbene esso oltrepassi l'esperienza. Con ciò naturalmente non si risponde al problema di Hume; Tetens non ha dimostrato la possibilità che i giudizi formulati dal vostro intelletto con logica necessità possano essere validi per i casi reali. Allorchè Kant lesse i " Saggi „ di Tetens, che egli molto apprezzava e che (come Hamann racconta in una lettera) sempre si vedevano sul suo scrittoio, già aveva trovato l'idea che a questo punto poteva far progredire la teoria della conoscenza.

2. — Gotthold Ephraim Lessing.

Da quanto precede ben si vede come il cosidetto periodo dell'illuminismo preluda già in parecchi punti all'avvenire. Esso ha invero una certa inclinazione a considerarsi come un periodo di perfezione ed a guardare con lo sprezzo del fariseo le tenebre dei secoli antecedenti; ma esso è nello stesso tempo un'età ricca di promesse e costituisce per la Germania un periodo di transizione ad una grandiosa fioritura poetica e filosofica. Negli intelletti più eminenti di questo periodo si fa sentire con particolare vivezza il senso di appartenere ad un periodo di transizione. Quantunque Lessing fosse personalmente in relazione d'amicizia con Mendelssohn e Nicolai, relazione che non fu solo di vantaggio per questi ultimi, egli non trovavasi così soddisfatto come essi dell'illuminismo. Egli si sentiva come estraneo alla sua epoca. Insoddisfatto delle forme esistenti della vita spirituale, annetteva, al par di Socrate, essenziale importanza al lato soggettivo, personale del tendere verso la verità. La caccia, egli diceva, è migliore della preda. Per quest'affermazione del sentimento personale del tendere e dell'aspirare è figlio del suo tempo; ma essa gli rese nello stesso tempo possibile di comprendere altre età ed altri punti di vista meglio che non lo potessero gli uomini dell'illuminismo e del sentimentalismo. La differenza fra le varie epoche ed i vari punti di vista risalta maggiormente quando si guarda ai risultati, mentre nell'aspirazione interna, nelle forze soggettive, le quali producono i risultati, si può trovare una maggiore affinità. Il senso storico di Lessing si riconnette alla sua idea favorita del tendere eterno. E che il suo occhio fosse così fissamente rivolto all'avvenire nella speranza di ciò che l'avvenire prometteva, dipende ancora più strettamente da questa idea.

Non è qui il luogo di diffondersi sull'importanza di Lessing come poeta e filosofo dell'arte, per quanto sarebbe certo interessante il rintracciare il carattere fondamentale del grande pensatore in tutti i vari campi della sua attività. Anche intorno alla sua biografia noi non ci diffondiamo, poichè essa non comprende alcun partico-

lare importante che possa aiutarci a comprenderlo sotto il punto di vista della sua filosofia religiosa. Egli nacque nel 1729 ad Hamenz nella Lusazia, studiò a Lipsia, visse più tardi a Breslavia, a Berlino e ad Amburgo occupato in lavori poetici ed estetici, fino a che nel 1770 divenne bibliotecario di Wolfenbüttel. Fin dalla sua gioventù egli erasi dedicato a studi filosofici ed aveva abbozzato diverse dissertazioni filosofiche. Tuttavia questa sua inclinazione passò in prima linea solo nel periodo di Wolfenbüttel, specialmente durante la polemica in cui si trovò implicato allorchè pubblicò i frammenti dell' " Apologia „ di Reimarus (i frammenti di Wolfenbüttel). Egli sostenne allora con l'ortodossia una polemica letteraria che per elevatezza di esposizione, per erudizione e per ricchezza di pensiero è unica nel suo genere. Morì nel 1781.

Lessing sapeva benissimo che la sua forza principale stava nella critica. Egli mancava della facoltà creatrice. Possedeva tuttavia due qualità apprezzabili che lo distinguono dalla maggior parte dei suoi contemporanei. Aveva un vivo bisogno di ritornare alle fonti genuine ed originarie della vita spirituale così nella religione come nella filosofia e nell'arte. Di più egli aveva un fine senso storico ed una grande capacità di apprezzare ciò che le età anteriori avevano prodotto nel campo della vita spirituale.

Il suo senso storico è forse ciò che lo pone nella più recisa opposizione coi suoi contemporanei. Se nè l'ortodossia, nè il pietismo, nè il razionalismo lo soddisfacevano, e se nessuno di questi indirizzi gli appariva come la forma in cui avrebbe dovuto svolgersi la futura vita religiosa, ciò era perchè egli vedeva troppo chiaramente il carattere storico di ogni religione positiva. Invece di trovare la forma più importante del cristianesimo negli scritti biblici, sulla cui interpretazione si disputava, egli rinviò alla vita ed all'insieme dello sviluppo e delle tradizioni religiose da cui questi scritti erano scaturiti ed in cui essi trovavano la loro esplicazione. Non fu soltanto per tattica che Lessing affermò (nella sua difesa della pubblicazione dei frammenti di Wolfenbüttel) l'esistenza del cristianesimo essere indipendente dalla Bibbia. Egli sostenne l'opinione che il cristianesimo sia più antico della Bibbia e che l'avvenire suo non dipenda dall'erudizione teologica, non dai ragguagli intorno " allo spirito ed alla forza „, ma dalla sua vitalità interiore, dalla presenza continua " dello spirito e della forza „ *(Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft)*. Egli sorge qui contro il fanatismo del-

l'erudizione e contro il predominio della teologia, che, in seguito alla calorosa apologia di Lutero in favore della Bibbia come norma della dottrina, erano diventati generali nella chiesa protestante. Mostra che, se si vuol difendere il cristianesimo, si debbono cercare altri appoggi che non siano quelli a cui si era fino allora attaccata l'ortodossia. Con gioia aveva a suo tempo salutato il sorgere dei Fratelli Moravi, avendo veduto in questo movimento un ritorno dall'esteriorità dell'ortodossia, all'interiorità che pone la vita più in alto della lettera. Il cristianesimo, afferma egli contro Göze il suo avversario ortodosso, riguarda essenzialmente il cuore, il sentimento, e la critica delle prove storiche e filosofiche non concerne i credenti con semplicità di cuore.

Ciò nondimeno Lessing ha, non solamente nelle sue lettere, ma anche nei suoi scritti, espresso con sufficiente chiarezza che egli non si limitava a considerare il cristianesimo come la verità suprema storicamente rivelata. La sua *Replica*, il suo *Antigöze*, *Nathan il saggio*, l'*Educazione del genere umano* ed i *Dialoghi intorno alla massoneria* gli porsero occasione di svolgere in modo completo una filosofia della religione che non fu soltanto notevole per quei tempi, ma anche oggidì è altamente suggestiva. Era una particolarità di Lessing di fornire ai suoi amici come ai suoi avversari nuovi argomenti. In grazia del suo grande amore per la verità e della sua perspicacia egli era spesso in grado di scoprire delle ragioni in favore dei suoi avversari che essi stessi non avevano nemmeno intuito. Perciò dalla parte dell'ortodossia egli veniva in alcuni casi citato come un alleato, mentre in altri casi veniva dallo stesso partito accusato di slealtà! Il mondo (e anche quella parte che si dice cristiana) non è avvezzo a veder porgere aiuto agli avversari. Questo studio di accogliere tutto quanto poteva gettare qualche luce sul problema non impedì tuttavia a Lessing di svolgere le sue proprie idee in tutta la loro pienezza.

Noi non possiamo meglio cominciare l'esposizione di queste idee che con un celebre passo della sua " Replica ". " Non la verità, della quale ognuno è in possesso, ma il sincero sforzo che egli ha fatto per giungervi determina il valore dell'individuo. Poichè non per il possesso della verità, ma per la ricerca di essa si svolgono sempre meglio le sue forze, nel che soltanto consiste la sua sempre maggiore perfezione. Il possesso rende inerte, pigro, superbo .... Se Dio tenesse nella sua destra tutta la verità e nella

sua sinistra il solo eterno impulso verso la verità e ancora con la condizione di dover andare errando per tutta l'eternità e mi dicesse: scegli! io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra dicendo: Padre, ho scelto! La verità pura non è che per te solo! „ — Queste parole erano rivolte tanto agli ortodossi quanto ai filosofi dell'illuminismo e sì gli uni come gli altri ne avevano bisogno. Certo potrebbe sembrare che quest'eterna ricerca abbia in sè qualche cosa del supplizio di Tantalo, tantopiù che Lessing è disposto ad accogliere la condizione di dover andare eternamente errando. Ma si ponga mente che Lessing parla per via di ipotesi. Egli *immagina* di dover scegliere fra un'eterna ricerca ed un eterno errare da un lato ed il puro possesso della verità dall'altro. Evidentemente immagina un caso che non ha luogo. Ciò risulta non solamente dal contesto delle parole, ma anche dalle ragioni su cui fonda l'affermazione che il valore dell'uomo non dipende dal possesso della verità, ma dal " sincero sforzo „ che egli fa per conquistarla. Questo valore viene infatti determinato da ciò che la ricerca della verità accresce la forza dell'uomo. Ora questo accrescimento sarebbe impossibile se non venisse raggiunto alcun risultato. Un eterno errare dovrebbe per contro indebolire, restringere le forze dell'uomo. Un eterno aspirare in sè e per sè che non conduca ad alcun risultato è una contraddizione. Diverso è invece il caso quando ogni risultato conseguito non è che un risultato provvisorio, un punto di partenza di nuove aspirazioni. Ed appunto questa, come in appresso si vedrà, è l'opinione di Lessing.

Lessing precisò la sua posizione di fronte alla religione positiva già nella trattazione " *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* „ e nei suoi scritti ulteriori ritorna spesso su questo punto. Se anche il fondamento storico del cristianesimo fosse così sicuro come si pretende, le verità storiche, egli dice, non potrebbero ancora nulla dimostrare. Come mai si può fondare su fatti storici speciali la conoscenza di un'eterna connessione delle cose? Come si può pretendere da me che io plasmi tutte le mie rappresentazioni secondo certi casi occorsi mille ottocento anni fa? Altra cosa è la storia, altra cosa è la filosofia. " Questo è purtroppo il largo fosso che io non riesco a varcare per quanto spesso e seriamente ne abbia tentato il salto „. Lessing si ristà all'opinione che, comunque sia dell'origine del cristianesimo, questo ha lasciato dietro a sè i suoi effetti nel corso del suo svolgimento. In un frammento intito-

lato: *Die Religion Christi,* egli dichiara essere difficile il decidere se Cristo sia stato più di un uomo, essere certo invece che egli è stato un uomo. Noi dobbiamo perciò attenerci alla religione di Cristo, a quella religione che Cristo medesimo ebbe come uomo; la questione della religione cristiana, della verità della dottrina della chiesa può allora venir lasciata da parte.

La religione per cui Lessing propende non si fonda su singoli casi sovrannaturali, ma sulla grande connessione interna della natura e della storia. Le varie religioni positive sono per lui membri di questa connessione, poichè egli le considera come stadi della evoluzione spirituale dell'umanità. Invece di deridere le religioni positive o di inveire contro, egli vuol piuttosto scorgere in esse (come dice nella prefazione all'" Educazione del genere umano ") il corso in cui solamente ed unicamente ha potuto svolgersi ed in cui ancora si svolgerà dappertutto l'intelletto umano. Ciò che è l'educazione per ogni singolo uomo, è la rivelazione per l'intero genere umano. Per la rivelazione il genere umano vien elevato dai gradi inferiori ai superiori (3). Il popolo israelita imparò per via del rapporto di obbedienza verso il suo Dio, che ad esso appariva come il più potente di tutti gli Dei, ad abituarsi alla rappresentazione del Dio unico, prima ancora che fosse in lui possibile un concetto razionale di questo Unico. E con promesse e minaccie venne esercitato a praticare il bene ed a evitare il male. Soltanto più tardi, per il contatto con altri popoli più illuminati (Caldei, Persiani e Greci), poterono in esso svolgersi rappresentazioni religiose più ideali. La rigida disciplina a cui dovette sottostare era necessaria perchè dal suo seno potessero sorgere educatori di tutta l'umanità. Cristo fu il primo che predicò la purità del cuore non per riguardo ad una ricompensa o ad un castigo terreno, ma per riguardo ad un'altra vita. Ma anche il nuovo e l'antico Testamento non sono che il libro elementare del genere umano a cui questo non può arrestarsi, quantunque l'uno e l'altro non debbano venir abbandonati prima che il contenuto di essi sia passato abbastanza nella pratica, e quantunque sia utile che lo scolaro ritenga il suo libro elementare come la scienza più alta. Ma lo scolaro più capace che impaziente ha voltato l'ultimo foglio del libro, si guardi dal gettare troppo presto l'inquietudine nell'animo dei suoi più deboli compagni! D'altra parte però può anche essere dannoso il lasciare che troppo a lungo lo scolaro si indagi nel libro elementare; con

ciò lo si rende facilmente sofistico e superstizioso. Le verità rivelate debbono venir mutate in verità di ragione se si vuole che il genere umano le faccia realmente sue, e per un'interpretazione simbolica della dottrina della Trinità e del riscatto Lessing cerca di mostrare quali verità si celino nelle formule dogmatiche. L'educazione deve raggiungere il suo scopo. Il tempo deve giungere, in cui l'uomo più non abbisogni della speranza d'una vita futura per avere un motivo alle sue azioni, ma faccia il bene per il bene. Allora sarà il tempo del vangelo nuovo ed eterno, allora sarà giunta la terza epoca della quale già parlavano i visionari del medioevo! Pazientemente noi dobbiamo attendere che giunga a noi questo avvenire. L'evoluzione procede a piccoli passi e non sempre per la via diritta. Nei " *Gesprächen für Freimaurer* „ si legge: " Il massone attende calmo il sorgere del sole e lascia che i lumi ardano fino a che lo vogliono e lo possono — lo spegnere i lumi per accorgersi dopo che bisogna di nuovo accendere i moccoli non è cosa da lui „. — Per Lessing il significato della religione era in ultima analisi decisamente etico. Essa deve educare a fare il bene per il bene. Per lui ciò che di più importante si contiene nel cristianesimo (come egli espone nel breve e bellissimo dialogo che s'intitola: *Das Testament Johannis*) è l'insistente esortazione all'amore. Nei " *Gesprächen für Freimaurer* „ (l'opera in cui Lessing esprime forse nella forma più bella e più chiara le sue concezioni religiose, etiche e sociali) egli concepisce i framassoni, dei quali dà qui una descrizione idealizzata, come una comunità di fratelli mirante a sopprimere le barriere che fino allora la religione, la nazionalità e lo Stato avevano posto fra gli uomini.

Poco dopo la morte di Lessing levò gran rumore l'affermazione di Jacobi, nelle lettere a Mendelssohn (*Briefe über die Lehre des Spinoza*, 1785) che Lessing si fosse dichiarato seguace di Spinoza. Poichè Spinoza dagli stessi apostoli dell'illuminismo era ancora sempre considerato come un compendio di tutte le empietà, non è meraviglia che tale affermazione non soltanto levasse gran rumore, ma che in parecchi amici di Lessing, specialmente in Mendelssohn, eccitasse altresì sdegno e cordoglio.

Jacobi (una specie di Herbert di Cherbury moderno) erasi recato a Wolfenbüttel per vedere Lessing ed ottenere il suo aiuto nella confutazione di Spinoza. In questa occasione gli fece vedere il " *Prometheus* „ di Goethe, del quale egli possedeva una copia. E

porgendogli la poesia gli disse: “ Voi foste talvolta cagione di scandalo, così possiate ora sentirlo una volta in voi! „. Dopo che Lessing ebbe letto disse: “ Io non sono menomamente scandalizzato; già da lungo tempo io conosco queste idee nella loro fonte.... Il punto di vista da cui è concepito il poema è pure il mio proprio.... I concetti ortodossi della divinità non fanno più per me; io non posso più gustarli. Ἓν καὶ πᾶν! Questa è la mia divisa, questa è anche la conclusione in questo poema: ed io debbo riconoscere che esso mi piace molto „. Jacobi: “ Allora voi siete in un certo accordo con Spinoza „. Lessing: “ Se io debbo riattaccarmi a qualcuno, certamente questi è Spinoza „. Nel corso del dialogo Jacobi ammette di non poter confutare Spinoza e di non poter provare la verità della sua fede in un Dio personale, distinto dal mondo, ma trova una via di scampo in un salto mortale dalla scienza nella fede. Dopo un lungo ragionamento di Jacobi, nel quale questi fa sfoggio della sua conoscenza (non egualmente profonda sotto tutti i rapporti) che egli ha di Spinoza, Lessing dice: “ Il vostro salto mortale non mi spiace, ed io comprendo come un uomo di testa possa fare in questo modo una capriola per andare avanti. Prendetemi con voi se è possibile „. Jacobi: “ Vogliate soltanto portarvi sul punto elastico e poi la cosa andrà da sè „. Lessing: “ Anche per far ciò è già necessario un salto che io non posso pretendere dalle mie vecchie gambe e dalla mia testa greve „.

Questo è, in sommario, il corso del celebre dialogo (6 luglio 1780). In esso si trovano alcune affermazioni di Lessing intorno a singoli punti che sono di speciale interesse. Lessing dichiara di non poter credere in un Dio personale, esistente fuori del mondo; e di essere piuttosto inclinato a pensare Dio come l'anima del mondo. Ciò concorda con l'idea svolta in parecchi frammenti filosofici dei suoi giovani anni che nulla può esistere fuori di Dio, poichè posto che esistesse qualche cosa fuori di lui, egli sarebbe limitato e finito. Il rapporto fra Dio ed il mondo è un rapporto intimo, immanente; Dio non può essere pensato sull'analogia dell'individualità umana. L'idea d'una divinità individuale immersa in un godimento immutabile della sua altissima perfezione è per lui insopportabile. Egli collegava alla medesima, come disse a Jacobi, “ una tale rappresentazione di noia infinita da provare angoscia egli stesso „. Era naturale che un pensatore, il quale considerava l'aspirazione incessante come l'ideale supremo, non potesse appagarsi di un Dio

immutabile nella sua perfezione. Questo è del resto uno dei punti i quali indicano che non si deve prendere troppo alla lettera l'adesione di Lessing a Spinoza. Poichè dal concetto di Dio secondo Spinoza è escluso ogni divenire ed ogni svolgimento. — Lessing si dichiara inoltre contrario " al pregiudizio umano di considerare il pensiero come la cosa prima e più eccellente e di volerne derivare ogni cosa, poichè tutto, le stesse nostre idee comprese, procede da principii superiori. Estensione, movimento, pensiero hanno evidentemente il loro fondamento in una forza più alta che è ben lungi dall'essere per essi esaurita „. Qui Lessing polemizza contro la teologia che era specialmente in favore durante il periodo dell'illuminismo e che basava la sua prova dell'esistenza di Dio sulla finalità della natura. Tale dichiarazione concorda assolutamente con la dottrina di Spinoza secondo cui il pensiero è, come l'estensione, un attributo della sostanza, che oltre a questi possiede ancora un'infinità di altri attributi. Però nei dialoghi appresso Lessing rinvia anche ai " Dialoghi „ di Hume, nei quali ricorre un ragionamento analogo. Finalmente Lessing esige una spiegazione puramente naturale di tutte le cose. Egli non ammette alcun salto nel sovrannaturale. Anche in questo punto ricorda Spinoza del quale anteriormente aveva detto in una lettera a Mendelssohn che egli è il primo ad essere stato condotto dal suo sistema alla possibilità di esplicare tutti i mutamenti del corpo per mezzo delle sole forze meccaniche proprie di esso. (Sarebbe nondimeno stato più giusto il dire che fu l'idea di questa possibilità che condusse Spinoza al suo sistema).

Mendelssohn voleva spiegare tutto il dialogo come una pura esercitazione dialettica. Questa spiegazione è tuttavia insostenibile, dato pure che Lessing credesse che il suo sentimentale amico avesse bisogno di una tale esercitazione e dato pure che fosse ingiusto l'attribuire a Lessing tutte le concezioni di Spinoza. Lessing non si concatena ad un determinato sistema; ma in lui traspare chiaramente un sistema di pensieri che era in lui predominante, se anche non esplicitamente espresso. Non era solo lo sdegno perchè Spinoza fosse stato così a lungo trattato come " un cane morto „ che muoveva Lessing a difenderlo. Del resto è facile avvertire un generale e crescente interesse per il filosofo dell'empietà. Jacobi vedeva in lui la forma più conseguente della filosofia pura. Fanatici come Edelmann e pii ortodossi come Tomaso Wizenmann, un giovane amico

di Jacobi, provavano simpatia per Spinoza in quanto essi non potevano conciliare il loro sentimento religioso col pensiero di un Dio distinto dal mondo. La fede estetico-naturalistica di Goethe e la fede religioso-naturalistica di Herder si riattaccarono con entusiasmo all'“ uno e tutto „ proclamato da Lessing (4). Da diverse parti veniva alla luce il bisogno di una concezione più profonda di quella che potessero dare la filosofia dell'illuminismo e la filosofia popolare. Ma questo bisogno poteva soltanto venir soddisfatto dalla filosofia quando si fosse prima proceduto ad un'analisi radicale e profonda della natura e della portata del conoscere umano. Un'indagine di tal fatta era necessaria non soltanto per il problema della conoscenza, ma anche per il problema religioso. L'anno appresso in cui aveva avuto luogo quel dialogo fra Lessing e Jacobi che aveva gettato uno sprazzo di così vivida luce sul punto di vista dei migliori spiriti di quel tempo, l'anno in cui morì Lessing, apparve la *Critica della Ragion pura*, di Emanuele Kant.

LIBRO SETTIMO

Emanuele Kant e la filosofia critica.

1. — Caratteristica e biografia.

Ogni grande opera spirituale ha il suo destino speciale. La sua ricchezza interiore fa sì che i lati e le qualità che la rendono oggetto di studio e di ammirazione possano essere nelle diverse età altamente diversi e non è necessario che il pensiero o motivo principale che ha guidato l'autore dell'opera sia quello medesimo che ha un'importanza decisiva per il suo valore duraturo. Dopo l'apparizione della " Critica della ragion pura „ non vi è quasi decennio che non ne abbia veduta una nuova edizione, ed ancora ai nostri giorni quest'opera vien studiata largamente e profondamente come nessun'altra opera filosofica. Sui contemporanei fecero specialmente effetto la confutazione delle prove delle concezioni religiose in una con l'energica affermazione della sublimità della legge morale e della sua intima connessione con la natura spirituale dell'uomo. Solo per una cerchia più ristretta stava in prima linea la trattazione del problema gnoseologico. Ed anche qui il lato più particolarmente rilevato non era lo stesso per tutti. Si poteva rilevare l'affermazione della capacità della ragione a pervenire alla conoscenza senza l'aiuto dell'esperienza, oppure la limitazione della validità di questa conoscenza al mondo empirico. Si poteva porre in rilievo il lato idealistico del sistema secondo cui è la ragione che conferisce il carattere della realtà; e si poteva astrarne il lato realistico secondo il quale l'attività della ragione

riceve un valore reale soltanto se riceve la sua materia da una sorgente fino alla quale essa non può giungere. Finalmente l'interesse può precipuamente cadere sull'analisi psicologica della natura e dell'attività della coscienza e della conoscenza, ovvero sulle conseguenze che se ne possono dedurre per rapporto alle condizioni ed alla limitazione della conoscenza. Tutti questi vari motivi concorsero a decidere dell'influenza del sistema sulle epoche successive, in modo che or l'uno or l'altro ebbe il predominio. È compito dell'indagine storica il mettere in luce il rapporto reciproco di questi vari motivi nella filosofia di Kant e nel corso della sua evoluzione. Allora sarà forse possibile il ricondurli tutti ad un motivo fondamentale che riunisce in sè l'interesse pratico e l'interesse teoretico, la tendenza empirica e la tendenza speculativa, il compito psicologico ed il compito gnoseologico, e che lo stesso Kant ha designato come l'*autoconoscenza della ragione in forma scientifica* (*Prolegomena*, § 35).

Secondo la concezione di Kant il pensiero sulle cose incomincia *dogmaticamente*, vale a dire, con spontanea, spesso ingenua fiducia nella propria forza e nella validità delle proprie presupposizioni. Perciò esso crede di poter risolvere tutti i problemi, di poter penetrare fino alla più intima essenza del mondo. È questa l'epoca dei grandi sistemi. Più tardi viene un tempo in cui si vede che queste costruzioni del pensiero non giungono fino al cielo e che gli artefici non possono accordarsi intorno al piano. È questa l'epoca del dubbio, dello *scetticismo*. Si deridono i vani tentativi, le interne contraddizioni e si fa atto di rinunzia or rassegnati, or disgustati del risultato in apparenza completamente negativo. Questa è una reazione naturale contro il cieco dogmatismo. Kant si volge contro ambidue gli indirizzi. Egli opina che vi sia un compito che vien negletto dai dogmatici come dagli scettici: quello di esaminare la natura del nostro spirito e della nostra stessa conoscenza per scoprire di quali forme e di quali forze noi possiamo disporre per giungere all'intelligenza delle cose e fin dove queste forme e queste forze possano condurci. Ora Kant trovò la forma fondamentale di tutta la nostra conoscenza nell'unità che ogni conoscenza cerca di creare. In tutti i gradi la conoscenza è un riunire, un collegare ciò che si è sparso. L'immagine sensibile più semplice ha origine per la fusione di molte impressioni diverse — e la medesima impronta di unità si può trovare nei più grandi sistemi a cui

possa sollevarsi il pensiero nel suo volo più alto. — Per questo rispetto anche i sistemi dogmatici scaturiscono da un impulso umano e reale. Essi vogliono abbracciare tutto in un'immagine dell'unità. Essi sono tentativi di una realizzazione di ciò a cui la conoscenza tende in tutti i gradi. Ma Kant mostrò inoltre che la conoscenza è legata all'esperienza, e che ogni ricerca dell'unità, quando osa spingersi oltre i limiti dell'esperienza, finisce per avvolgersi in contraddizioni o per lo meno non può condurre ad una prova della validità dei suoi risultati. Avviene al pensiero (per usare un'appropriata immagine di Kant) la stessa cosa che avverrebbe alla colomba se credesse che, perchè le è così facile volare nell'aria, le sarebbe ancora più facile volare nel vuoto. È appunto la resistenza ciò che la sostiene in alto ed è, invero, nello stesso tempo ciò che pone dei limiti al suo volo. — Gli scettici sono ingiusti verso i sistemi dogmatici, quando li considerano solamente nella loro forma completamente evoluta. Si deve risalire alle origini di essi, investigare quale forza umana e quale bisogno abbiano condotto ai medesimi, ed a quali condizioni vadano soggetti l'applicazione di questa forza ed il soddisfacimento di questo bisogno. — Mediante una tale autoconoscenza Kant vuol liberare lo spirito umano dalle sue costruzioni anteriori, le quali possono facilmente divenire un limite ed un ostacolo. Ma nello stesso tempo egli vuole, con più chiara conoscenza delle condizioni e dei limiti, continuare a lavorare con quella medesima forza da cui erano scaturite le opere antiche ed apre per conseguenza la via ad un'intelligenza di queste opere, alla quale la negazione e la critica per sè sole non potevano condurre. *Kant ha con ciò posto all'intiera scienza dello spirito il suo programma.* È vero che egli stesso lavorò soltanto alla soluzione di problemi filosofici speciali. Ma il punto di vista a cui egli si accostò possiede un valore generale — per lo studio della religione, dell'arte, della letteratura e delle lingue, come pure per lo studio delle istituzioni e delle forme della società. I rapporti sono dappertutto analoghi, ed il compito rimane essenzialmente il medesimo: quello cioè di giungere, per lo studio delle forze che produssero l'opera anteriore, alla liberazione di queste forze, così che l'opera dell'avvenire possa venir compiuta con più chiara intelligenza. Si tratta di mettere in luce e di mantenere la continuità, mentre avviene la metamorfosi delle forze. Questa era la tendenza che si agitava nelle intime

viscere del grandioso e profondo pensiero Kantiano; e ad essa Kant deve di aver conservato il suo posto centrale nella storia del pensiero moderno, anche dopo che molte delle dottrine sue predilette sono state definitivamente abbandonate.

La vita di Kant non offre nulla di notevole, nulla di interessante o di curioso. Essa fu una vita calma, intellettuale, tutta dedita allo studio. Egli visse come un semplice cittadino a cui non mancava una discreta tinta della più prosaica pedanteria. E tuttavia dalle profondità intime della sua vita esteriore modesta e tranquilla si levò un regno grandioso di pensieri che illuminò di luce viva la conoscenza e la vita umana. Ed il sentimento del grande e del sublime — quella specie di sentimento estetico che Kant ha, meglio di ogni altro, compreso e descritto — forse prospera nel modo più agevole in condizioni anguste, purchè soltanto si possa scorgere il cielo. Pur troppo ci manca la materia per descrivere lo svolgimento interiore e personale di Kant. Quelli dei suoi biografi che furono più vicini a lui e che subito dopo la sua morte ne esposero la vita ed il carattere (Borowski, Jachmann e Wasianski) ci hanno conservato principalmente le particolarità esteriori e non ci fanno penetrare negli intimi motivi spirituali che influirono sopra il suo svolgimento. Le lettere che di lui si conservano (esse non sono state finora completamente pubblicate) appartengono per la maggior parte ai suoi anni ulteriori. Quindi per costruire la sua evoluzione spirituale noi dobbiamo unicamente fare assegnamento sui suoi scritti. Prima di accingerci a ciò noi dobbiamo nondimeno trattenerci alquanto sui punti principali della sua vita.

Emanuele Kant nacque il 22 aprile 1724 a Königsberg. Il padre era sellaio e proveniva dalla Scozia; il suo nome era propriamente Cant, ma il filosofo mutò il C in K affinchè non venisse pronunciato come S. Ambedue i genitori erano nature buone e sane a cui la devozione pietistica faceva sopportare con mansuetudine le avversità della vita. La madre esercitò una particolare influenza su Kant. Il pietismo di lei non la rendeva cieca alla bellezza ed alla magnificenza della natura, alle quali essa cercava di dirigere lo sguardo del figlio. Più tardi Kant parlava spesso con entusiasmo dei genitori, e l'inclinazione all'interiorità ed al lato soggettivo della vita, che era un contrassegno del pietismo, lasciò delle traccie nel suo sviluppo ulteriore. Il pietismo di Königsberg era

particolarmente mite ed umano. Tuttavia Kant vide altresì i lati oscuri del pietismo nel formalismo e nella coazione spirituale a cui questo conduceva specialmente nella scuola, dove l'imposizione di determinate ore di preghiera e di un ritegno forzato generavano l'ipocrisia e l'innaturalezza. Anche queste esperienze esercitarono un'influenza sulla posizione occupata più tardi da Kant di fronte alla religione. Nella scuola venivano specialmente coltivate le lingue antiche, e Kant fu per tutta la sua vita un abile latinista, sul quale una citazione che ben si appropriasse al caso non mancava di produrre il suo effetto. Dal sedicesimo al ventiduesimo anno studiò all'Università di Königsberg la filosofia di Wolff e la fisica di Newton. Il suo maestro in queste discipline fu Martin Knutzen, uno dei wolfianisti più indipendenti. Kant era invero iscritto come studente di teologia, ma frequentava raramente le lezioni teologiche. Egli viveva in condizioni pecuniarie ristrette. Si guadagnava il pane insegnando privatamente, e più tardi, dopo il suo ventiduesimo anno, occupò la carica di precettore in varie nobili famiglie della Prussia orientale. Sebbene egli stesso credesse di non essere un abile insegnante, ispirò tuttavia a parecchi dei suoi discepoli il suo profondo sentimento della libertà e del valore umano; poichè difficilmente è un puro caso che parecchi dei suoi discepoli d'allora si siano trovati poi alla testa del movimento per l'abolizione della servitù della gleba: lo stesso Kant in un'epoca posteriore della sua vita diceva di sentirsi tutto rimescolare al pensiero di questa schiavitù che funestava la sua patria. La posizione come precettore in case ragguardevoli apportò a Kant un'esperienza del mondo che la sua vita ritirata non avrebbe altrimenti potuto procurargli e fece di lui quel perfetto uomo di mondo che ci descrivono le testimonianze di molti suoi contemporanei. Ma egli approfittò nello stesso tempo di questi anni per stabilire il fondamento di quella ricchezza di pensiero e di cognizioni che egli subito manifestò fin dal suo primo apparire come docente universitario e come scrittore. All'età di trentun anni (1755) fece ritorno a Königsberg. Nello stesso anno cominciò la sua carica di docente e di scrittore; anteriormente non aveva pubblicato che una sola breve dissertazione (su una questione di fisica). Le sue lezioni erano in parte popolari, per una cerchia più vasta, sulla geografia fisica e sulla psicologia empirica, in parte rigorosamente filosofiche. Un'entusiastica descri-

zione di Kant come insegnante di filosofia nei suoi giovani anni, ci è stata lasciata da Herder, il quale dal 1762 fu per alcuni anni suo uditore (nel secondo volume delle *Briefe zur Beförderung der Humanität*). Egli stesso si esprime sui principii del suo insegnamento in una specie di programma che data da questo periodo: *Nachricht von der Einrichtung meiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*. Egli insiste anzitutto sulla necessità di una salda base empirica affinchè la gioventù studiosa non incominci troppo presto con la speculazione, ed in secondo luogo insiste sul suo proposito di non voler insegnare ai suoi uditori una filosofia fatta e finita, ma di voler insegnare a filosofare, e ciò perchè una filosofia perfetta non esiste. Già nel primo periodo della sua evoluzione, che si può fissare dal 1755 al 1769, avviene la sua recisa rottura col dogmatismo. Egli è in pieno campo filosofico. Caratteristica di questo periodo è la critica indipendente a cui egli sottopone i suoi maestri Newton e Wolff. In una delle sue opere più geniali: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) critica l'affermazione di Newton che l'ordinamento presente del sistema solare non possa venir spiegato con leggi naturali meccaniche ed avanza la celebre ipotesi che il sistema attuale dei corpi celesti si sia sviluppato dal moto vorticoso d'una nebulosa primitiva. È anzi appunto dalla salda connessione di tutti gli elementi dell'universo, onde ci fanno fede le leggi naturali, che egli si trova condotto a credere l'intero universo abbia la sua ragione ultima in un essere assoluto che tutto abbraccia. Per questa via egli conciliava la sua concezione scientifica delle cose con le sue concezioni religiose, mentre già fin d'allora respingeva le dimostrazioni ordinarie dell'esistenza di Dio. Nell'opera: *Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) Kant svolge questo punto di vista. Egli aveva perduto la fiducia nelle costruzioni dogmatiche di Wolff. Era ormai suo convincimento che la filosofia debba procedere sulla via dell'analisi per giungere a concetti chiari e sicuri. Una serie di scritti che vanno dal 1762 a 1763 verte appunto intorno a tale questione. Con la più grande probabilità si deve riferire a questo periodo l'influenza esercitata sopra Kant, a quanto dice egli stesso, da Hume e da Rousseau. Come più innanzi cercherò di mostrare, il valore esclusivo attribuito all'analisi come metodo filosofico doveva affatto naturalmente condurlo dinanzi al problema causale così

come Hume lo aveva posto. Poichè questo problema mira appunto a stabilire in qual modo noi possiamo fondare l'affermazione di un rapporto necessario fra causa ed effetto, dato che queste siano due cose diverse, tali che l'effetto non possa venir trovato mediante l'analisi della causa. L'energia con la quale Rousseau aveva posto in rilievo il diritto del sentimento e la distinzione tra fede e scienza produsse egualmente una rivoluzione nelle idee di Kant. Fino allora egli aveva, da buon filosofo dell'illuminismo, veduto l'essenza e la nobiltà dell'uomo nel solo intelletto; ora imparò a trovare una base più profonda, comune ai dotti ed agli ignoranti, rispetto alla quale il più semplice lavoratore può essere pari al più grande pensatore. Ed il richiamarsi di Rousseau al sentimento immediato ed alla fede immediata doveva avere per Kant un significato tanto maggiore in quanto egli accingevasi a demolire le prove su cui fino allora erasi basata la dottrina della religione naturale. Del resto Kant doveva, come Rousseau, giungere in modo affatto naturale ad attribuire allo sviluppo intellettuale un significato più indiretto per la vita dello spirito, di quello che non avesse fatto in principio. Il lavoro critico del proprio pensiero lo aveva condotto nella medesima direzione di Rousseau, ed allorchè apparve l'*Emilio* di quest'ultimo, Kant già era preparato ad apprezzarlo. Non deve far meraviglia quindi se il giorno in cui egli ricevette questo libro tralasciò, con grande stupore dei suoi vicini, l'abituale passeggiata che egli soleva fare ad una certa ora. — Nei suoi scritti di quest'epoca egli annette grande importanza alla psicologia come base della filosofia, specialmente dell'etica, e si richiama a Shaftesbury, Hutcheson ed Hume come suoi precursori sotto questo rapporto. Di fronte alle costruzioni ed ai sistemi speculativi si mantiene scettico. Nei *Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), uno degli scritti più spiritosi di Kant, egli mostra come in un certo senso sia facile il costrurre vaste ipotesi spiritualistiche, ma nello stesso tempo quanto siano indeterminati ed infondati i concetti con cui si opera. La sua conclusione è: quante cose vi sono che io non comprendo — ma quante ve ne sono altresì delle quali io non ho bisogno! L'ignoranza socratica, “ la filosofia dell'ignoranza „ o la “ filosofia negativa „ era allora (come può vedersi dai suoi appunti) il suo pensiero prediletto. Nella sua predilezione per le espressioni latine egli avrebbe richiamato la *docta ignorantia* del Cusano, se l'avesse conosciuta.

Fino al suo quarantaseiesimo anno Kant visse come docente privato; l'unica carica pubblica che egli coprisse era quella mal retribuita di sotto-bibliotecario. I tempi difficili della guerra dei sette anni contribuirono ad impedire che egli occupasse stabilmente un posto all'università. Ricusò una cattedra di professore di " arte poetica ". Nel 1770 divenne professore di filosofia e nel medesimo anno apparve la sua dissertazione latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (della forma e dei principii del mondo sensibile ed intelligibile; in seguito, per amore della brevità, noi la designeremo semplicemente come la " Dissertazione "), nella quale appaiono per la prima volta le idee fondamentali della sua filosofia definitiva. In parecchie espressioni, che si trovano nelle sue lettere e nelle sue annotazioni, egli stesso ha indicato l'anno 1769 come quello in cui sorse la sua concezione fondamentale. Così egli dice in qualche parte: " L'anno 69 mi apportò gran luce ". E nei suoi ultimi anni volle propriamente soltanto riconoscere per suoi gli scritti composti dal 1769 in poi (5). Il pensiero che allora lo illuminò fu *che quelle forme e quelle presupposizioni le quali sono le condizioni perchè qualche cosa in genere possa divenire oggetto della nostra conoscenza, debbono essere valide per ogni esperienza.* Egli applicò questo pensiero, nella " Dissertazione ", allo spazio ed al tempo come forme della nostra concezione sensibile. Il secondo periodo dell'evoluzione filosofica di Kant (1769-1781) viene caratterizzato dalla comparsa di questo pensiero e dall'applicazione sua ad ogni campo della conoscenza scientifica. Ma è una prova della grandezza di questo problema e dell'onestà intellettuale di Kant il fatto, che egli impiegò undici anni per estendere questa applicazione dalla concezione sensibile alla conoscenza intelligibile. Nella " Dissertazione " è solamente la concezione sensibile che è legata alle forme e dalle presupposizioni soggettive. Il mondo sensibile non è che apparenza; ma con l'aiuto dell'intelletto noi possiamo sollevarci al disopra del medesimo e conoscere le cose in sè. Il mondo del pensiero è reale, il mondo della sensibilità è fenomenico. Dalle lettere e dalle annotazioni del decennio 1770-1780 può vedersi quanta fatica costò il fondare la convinzione che l'intelletto ha, al par della concezione sensibile, le sue forme e le sue presupposizioni e che perciò nessuna conoscenza scientifica è in grado di condurci al di là del mondo fenomenico dell'esperienza. Allorchè Kant scoprì che la conoscenza intellettiva consiste, così come la

intuizione sensibile, in una sintesi, in un'attività collegatrice, unificatrice dello spirito, egli raggiunse la propria meta. Allora tradusse in iscritto, come dice egli stesso, in tutta fretta, nel periodo di quattro o cinque mesi, il risultato di molti anni di meditazione. È naturale quindi che non potesse annettere grande importanza alla forma dell'esposizione. Verosimilmente egli si servì di abbozzi compilati anteriormente in epoche varie, senza sempre esaminare con cura se essi concordavano interamente. Perciò la " Critica della ragion pura „ (1781) risultò un libro di difficile lettura non soltanto per il contenuto, ma altresì per l'esposizione. È pressochè incredibile ciò che racconta uno dei biografi di Kant, che cioè Kant sottoponesse ogni proposizione, prima di scriverla, all'esame del suo buon amico, il commerciante Green. Se un uomo pratico avesse controllata l'esposizione essa sarebbe certamente risultata più chiara. Essa contiene gran copia di formalità e non poca scolastica. In una annotazione lo stesso Kant dice del suo libro che quando lo si sfoglia appare il più pedantesco dei libri, sebbene esso miri precisamente ad abolire ogni pedanteria. Oltre a contraddizioni ed a pedanterie scolastiche, vi si trovano altresì ripetizioni superflue, le quali possono stancare o generare confusione. Ciò malgrado noi possediamo in questo libro un immortale capolavoro filosofico, un'opera che segna una pietra miliare sul lungo cammino del pensiero umano. Penetrando nella natura più profonda della conoscenza, Kant perviene a scoprire le condizioni su cui essa si fonda, come pure i limiti oltre i quali essa non può condurre. Egli ci mostra il pensiero nella sua grandezza e nella sua limitazione ad un tempo. La sua fede nella ragione non è affievolita da questa limitazione; poichè i limiti scaturiscono dalla natura propria della ragione e vengono riconosciuti conformemente alle leggi proprie della ragione. Il pensiero successivo ha sottoposto ad una revisione la determinazione kantiana dei limiti della ragione e li ha trovati ora troppo ristretti ora troppo ampi; in ogni caso è certo che essi non si trovano là dove egli li ha posti; ma non perciò egli perde della sua grandezza, come colui che più acutamente di tutti penetrò la forma e l'attività del conoscere umano e l'importanza del problema gnoseologico nella vita dello spirito. — Due anni dopo che era apparsa l'opera principale egli diede (nei *Prolegomena*) un'esposizione più breve e facilmente accessibile delle idee svolte nella prima.

Dopo aver pubblicato la " Critica della ragion pura „ Kant si propose di svolgere le sue idee etiche. Già nella " Dissertazione „ egli aveva dato il fondamento psicologico dell'etica, nella quale seguiva dapprima l'indirizzo inglese. Nella legge morale, così come essa immediatamente si manifesta in noi ogni qualvolta ci sentiamo obbligati, egli riconobbe l'attività della ragione nel campo pratico. Con rara limpidezza di esposizione svolse la sua concezione dell'etica nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); tuttavia l'opera fondamentale è la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Ancora un'altra grande opera era necessaria a Kant per portare a compimento la sua filosofia critica che doveva abbracciare tutti i lati della vita. Nella *Kritik der Urteilskraft* (1790), esaminò quei problemi che suscitano la bellezza e la finalità della natura e cercò di risolverli in modo analogo al problema gnoseologico ed al problema etico. In quest'opera è profondamente tracciata la via ad una possibile connessione dei vari campi che le sue indagini critiche avevano prima nettamente separato.

Kant passò tutta la sua vita nella Prussia occidentale. Ma egli osservò con grande interesse tutto quanto accadeva nel mondo, in quello fisico come in quello umano. Le descrizioni di viaggi erano le sue letture predilette e, come già venne accennato, la geografia rappresentò nella sua attività pedagogica una parte importante. Seguì con interesse il corso dell'evoluzione scientifica e tenne dietro con viva attenzione agli avvenimenti politici. La rivoluzione americana e la rivoluzione francese destarono il suo entusiasmo e nell'interesse universale nutrito in tutta Europa per questi casi egli scorse un segno del progredire dell'umanità nel rapporto morale. Le novità scientifiche e politiche formavano ordinariamente l'argomento della sua conversazione coi commensali. Dopo che Kant ebbe pubblicato la sua opera principale, divenne un uomo celebre. I migliori spiriti del suo tempo sentirono una viva ammirazione per la grandezza del suo pensiero e per la sua concezione ideale della vita e dei suoi compiti. Di lontano si partiva in pellegrinaggio per Königsberga per vederlo e molti si rivolgevano a lui per averne consiglio in casi di morale pratica. Fu in grande favore presso Zedlitz, il potente ministro di Federico il Grande; per mezzo dei fascicoli scolastici che venivano a lui successivamente spediti da Könisberg, questi si procurava notizie delle lezioni di Kant ed a lui venne dedicata la " Critica della

ragion pura „. Il Re non apprezzava la letteratura e la filosofia tedesca; nei suoi giovani anni era stato un ardente seguace di Wolff, più tardi si strinse a Bayle ed a Voltaire. Tuttavia Kant rallegravasi di vivere nell'epoca di Federico, sotto il regno di un principe che sapeva governare con mano vigorosa, ma che nello stesso tempo concedeva piena libertà al pensiero. Kant opinava di vivere non in un'epoca illuminata, bensì in un'età di illuminismo — in un'età che faceva progressi verso la luce. (Vedi la sua breve trattazione: *Was ist Aufklärung?* 1784).

Ma venne un tempo in cui dall'alto si guardò Kant con altri occhi. Federico Guglielmo II, uomo dissoluto, di carattere debole, dato allo spiritismo ed al misticismo e scosso nello stesso tempo dal potente moto di Francia, diede il governo in mano al clero e rese più rigorosa la censura. Zedlitz venne licenziato. Wöllner, uomo bigotto e limitato, venne posto a capo della chiesa e dell'insegnamento, e si stabilì un collegio di censura composto di tre teologi. Si rivolse particolarmente l'attenzione su Kant, il più notevole rappresentante del libero esame, e si cercò anzi di proibirgli di scrivere! Tuttavia a ciò non si riuscì. Ma la tempesta scoppiò allorchè nel 1794 Kant pubblicò il suo scritto di filosofia religiosa: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, nel quale egli cercava di mostrare, dal suo punto di vista, il valore del cristianesimo come forma storica di ideale etico, insorgendo decisamente contro la concezione ortodossa. Egli aveva bensì usato la cautela di interrogare la facoltà teologica di Königsberg se il contenuto del manoscritto cadesse sotto la censura teologica e dietro risposta negativa aveva chiesto il permesso alla facoltà filosofica di far stampare l'opera (6). Ma questo non impedì l'apparire di un rescritto reale, inspirato da Wöllner, nel quale si deploravano vivamente le sue trattazioni e si minacciavano ulteriori spiacevoli provvedimenti se egli avesse persistito nel medesimo indirizzo. Fu questo veramente un trattamento indegno verso il vecchio filosofo (Kant contava allora settant'anni). Egli aveva sempre parlato con venerazione del cristianesimo e del suo fondatore ed erasi servito del diritto di libero esame solo per indagare il rapporto del cristianesimo con la natura umana e la ragione. Dalle carte di Kant si vede quanto egli ponderasse coscienziosamente ciò che dovesse fare. Su di un foglio scrisse: “ Il ritrattare sarebbe una viltà, ma il tacere, in un caso come questo, è dovere di suddito „. Nella

sua risposta cercò liberamente di mostrare come egli non si fosse reso colpevole di alcun fallo, ma nello stesso tempo dichiarò che " quale suddito fedelissimo di Sua Maestà " si sarebbe astenuto dallo scrivere ancora di filosofia religiosa. Vi era in ciò una restrizione: la promessa doveva, secondo lui, solamente aver valore fino a che egli fosse suddito di questo Re. Alcuni anni più tardi morì Federico Guglielmo II, ed il suo successore iniziò una politica più liberale. Kant riprese allora la sua attività di scrittore di filosofia della religione e pubblicò (nella prefazione allo *Streit der Fakultäten* 1798) la storia del conflitto. Questa storia è un esempio doloroso del come il fanatismo tenti spesso nella sua cecità di ostacolare la libera vita dello spirito. Fortunatamente questa non può venir oppressa ed il ridicolo accompagna perciò questi disgustosi tentativi. Coloro che non si peritarono di recare oltraggio alla venerabile figura di Kant hanno preso posto nella storia accanto a coloro che costrinsero Galilei a dichiarare che la terra sta ferma. Lo spirito è altrettanto fermo quanto la terra.

Gli ultimi anni di Kant furono una triste e lenta dissoluzione di un pensiero che era stato così infaticabilmente attivo. La memoria e la capacità di combinare le idee scomparvero: lo spirito era sotto l'ossessione di idee incoerenti, specialmente di serie verbali e di melodie della sua infanzia; strani sogni durante la notte, ed un'irrequietudine senza posa durante il giorno tormentavano il vegliardo. Ciò ha dato a supporre che egli soffrisse di una malattia al cervello. Durante i periodi di tregua sedeva allo scrittoio per lavorare ad un'opera che doveva coronare il suo sistema e della quale ci sono giunti vari frammenti. Essa reca l'impronta della decadenza senile. Accanto ad alcuni lampi geniali del suo pensiero si trovano molte ripetizioni dei suoi scritti anteriori. Dopo lunga agonia Kant morì il 12 febbraio 1804.

2. — Svolgimento filosofico.

È probabilmente un'opinione fondata non solamente sulla storia della filosofia, ma altresì sull'esperienza della propria evoluzione, quando Kant dice che il primo passo in filosofia è sempre dogmatico. E tuttavia in nessuno degli scritti che noi possediamo di lui Kant ci appare come un vero dogmatico deciso. Fin dal principio egli ha il vivo sentimento che i grandi sistemi della filosofia spe-

culativa contengono nel rapporto scientifico molti risultati non definitivi, e già in una trattazione che data dal 1758 si esprime con ironia circa " quei signori che hanno l'abitudine di respingere come un rifiuto tutte quelle idee che non vengono dal molino ufficiale del sistema di Wolff o di qualche altro celebre sistema „. È caratteristico per *il primo periodo della sua attività filosofica come scrittore* (1755-1769) che egli non è soddisfatto delle dottrine filosofiche esistenti e cerca i mezzi di erigere un sistema nuovo e più solido, se anche meno grandioso. Durante questo lavoro vide chiaramente che un sistema speculativo deve essere preceduto dall'esame dei concetti con cui noi operiamo e che in questi concetti si contengono gravissimi problemi. La metafisica diviene quindi per lui una dottrina dei limiti della conoscenza, ed egli incomincia fin d'allora a parlare di una critica della ragione. Se è vero quanto Kant stesso dichiarò molti anni appresso (nella prefazione ai *Prolegomena*, 1783) e cioè essere stato il ricordo di Davide Hume *ad interrompere il suo sonno dogmatico ed a dare una tutt'altra direzione alle sue indagini nel campo della filosofia speculativa*, tale risveglio deve probabilmente esser posto negli anni 1762-63; quantunque l'indipendenza e la continuità del pensiero filosofico di Kant siano già provate dal fatto che è impossibile fissare nel suo svolgimento un punto qualsiasi nel quale sia assolutamente necessario assumere la decisa influenza di un altro scrittore per comprendere lo svolgimento ulteriore. — Rimandando, per ciò che riguarda la dimostrazione della concezione dello svolgimento di Kant esposta qui appresso, alla mia trattazione *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants* (traduz. tedesca nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII), noi ci limiteremo qui a toccare di alcuni punti principali.

Il valore positivo e durevole di quelle opere di Kant che apparvero prima del 1769, dal quale anno, secondo quanto dichiarò egli stesso, data la sua filosofia definitiva, dipende specialmente da due serie di pensieri.

a) Come già venne brevemente accennato, Kant cerca nella sua " *Allgem. Naturgeschichte* „ di soddisfare all'esigenza di Newton di una causa dimostrabile (vera causa) di tutti i fenomeni in una sfera molto più vasta di quello che non l'avesse ritenuto possibile il grande scienziato che Kant stesso ammirava altamente. Per questa via egli riuscì alla sua celebre ipotesi dell'origine del sistema so-

lare. A questo punto si manifesta in Kant una tendenza che egli più non abbandonò. Ancora nella “ Critica della ragion pura „ (nella *Methodenlehre*) dichiara che le ipotesi più arrischiate sono più sopportabili dell'appello al sovrannaturale. Questo zelo nel continuare la serie delle cause naturali evitando ogni interruzione si riconnette a ciò, che la filosofia naturale e la filosofia religiosa di Kant sono in principio del primo periodo intimamente connesse. Si parte da una falsa presupposizione, egli opina, quando si crede che la natura abbandonata a se stessa non produrrebbe che il disordine ed il caos. Non per puro caso, ma per una necessità inerente alle proprie leggi la natura produce l'ordine e l'adattamento ai suoi fini. È anzi appunto l'ordinamento meccanico della natura, il quale governa tutti i fenomeni e stringe nell'ordine delle sue leggi l'azione concorde dei singoli elementi, che attesta di una unità fondamentale dell'universo, di una potenza infinita che vive ed agisce nei singoli elementi. I singoli atomi sono (come Kant svolge in una interessante trattazione che data dal 1756: *Monadologia physica*) punti di forza, non particelle estese, ed il fatto che essi agiscono concordemente e regolarmente prova che fra di essi non esiste una separazione originaria, assoluta. Se ogni elemento del mondo avesse la sua propria particolare natura, sarebbe un puro caso che tali elementi si convenissero siffattamente, da potere dare origine al complesso del mondo. Il loro scambio di azione diverrebbe impossibile se essi non dipendessero nel loro insieme da un fondamento comune. In questa unità fondamentale trovano la loro spiegazione l'ordine meccanico e la finalità della natura. Invece di paventare l'indagine scientifica che scruta le cause fisiche si dovrebbe piuttosto essere lieti che per essa venga sempre più manifestamente alla luce il grande fatto fondamentale: l'ordine e l'unità della natura.

Nella connessione causale come fatto fondamentale Kant trova adunque la base su cui edifica la sua concezione religiosa. Vi è una mirabile affinità fra il suo pensiero e quello di Spinoza, quantunque egli non conoscesse certamente quest'ultimo che per mezzo di esposizioni le quali non ne rendevano certo troppo favorevolmente il pensiero. Per contro egli rigetta fin d'allora le prove ordinarie dell'esistenza di Dio, specialmente quella “ fisico-teologica „, la quale dalla finalità della natura vuol dedurre la necessità di assumere l'intervento di una potenza esistente fuori della natura.

b) Ma mentre Kant trovava appunto nella connessione causale della natura l' " unica prova possibile „ di una concezione religiosa del mondo, egli iniziava pure nello stesso tempo delle indagini sulla natura del nostro pensiero. Egli trova che questa consiste nel paragonare e nell'analizzare. Ogni giudizio dipende dal confronto di una proprietà con una cosa: la proprietà si conviene oppure non si conviene alla cosa. Noi operiamo dunque incessantemente in accordo al principio di identità e di contraddizione e possiamo solo passare da un concetto ad un altro quando l'identità di quest'ultimo col primo può venir dimostrata, quando cioè io posso trovare quest'ultimo mediante l'analisi del primo. La filosofia non è, come la matematica, in grado di cominciare con la costruzione e così di creare i suoi stessi concetti. Essa deve trovarli per mezzo della analisi dell'esperienza; ma come può dunque fondare la convinzione che l'analisi sia condotta fino al suo estremo limite in modo da aver sviscerato tutto il contenuto? Kant fa derivare l'imperfezione della filosofia anteriore precisamente dal fatto che essa operava con concetti non ben definiti, in quanto essa, fidando di potere applicare il metodo costruttivo nella filosofia altrettanto bene quanto in matematica, si era affrettata a passare dall'analisi alla costruzione. Due esempi significantissimi di tali concetti non definitivi, *subreptizii*, vengono addotti da Kant. Il primo è il concetto dello spirito col quale avevano operato Descartes, Leibniz e Wolff nella loro psicologia spiritualistica. Noi non possediamo un concetto definitivo dell'essere spirituale che ci autorizzi ad attribuire a questo un'esistenza indipendente, distinta dalla materia. Noi abbiamo un concetto empirico dei fenomeni dello spirito, ma la psicologia empirica non è in grado di dire se esista o non una sostanza dell'anima. (Lo scritto *Traüme eines Geistersehers* mostra in modo umoristico come possa facilmente erigersi un intero sistema spiritualistico, quando soltanto si assuma come dato il concetto di una sostanza spirituale. Gli scritti di Swedenborg vengono fatti servire di esempio). Il secondo esempio è il concetto di causalità. Se il pensiero è analisi, possono soltanto essere intelligibili quei rapporti il cui secondo termine può venir fatto derivare dal primo. Ma come è possibile dall'analisi di un fenomeno derivare la necessità del manifestarsi di un secondo fenomeno? Ed è appunto ciò che vien espresso col concetto della causalità. L'arrestarsi al primo fenomeno non implica contraddizione. Ma come può allora

il concetto causale valere per la realtà? Kant è qui pervenuto (per la prima volta nel notevole scritto: *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1762) seguendo una via propria, ma molto probabilmente guidato dal " ricordo di Hume „, al problema causale che egli provvisoriamente ritiene per insolubile. Tuttavia doveva avvenire nella coscienza di Kant un urto violento delle due correnti del pensiero, l'una delle quali, sia nell'interesse della scienza sia nell'interesse della religione, affermava la connessione causale come il grande fatto fondamentale, mentre l'altra affermava essere questo stesso fatto primo in se stesso inconcepibile! Anche nella *Allgem. Naturgeschichte,* e nel *Beweisgrund*, egli tocca il problema causale col concludere ad una causa unica di tutte le cose, senza di cui l'azione reciproca degli elementi sarebbe inconcepibile. Ciò che avvenne nella trattazione sulle grandezze negative fu una *trasposizione del problema dalla forma obbiettiva o metafisica nella forma soggettiva o gnoseologica.* Questa trasposizione venne provocata in modo naturalissimo dalla rinvigorita sua convinzione che l'analisi debba precedere la costruzione.

Poichè ora Kant nell'analisi di un concetto così importante per la conoscenza reale qual'è il concetto causale urtava in un problema che egli non era in grado di risolvere, non deve far meraviglia se verso la fine dell'anno 1762-63 così fecondo per l'attività del suo pensiero (da esso datano cinque importanti trattazioni), l'animo suo inclinò decisamente allo scetticismo. Con ironia si rivolge ai " filosofi profondi il cui numero aumenta quotidianamente „ e li prega di risolvergli le semplici questioni innanzi a cui egli s'è arrestato. Da questo stato dell'animo suo scaturirono alcuni anni dopo i *Traüme eines Geistersehers.* A nessun altro periodo della vita di Kant si conviene così bene come a questo l'espressione " risveglio dal sonno dogmatico „. Egli stesso definì più tardi il dogmatismo come " la pretesa di voler procedere con una conoscenza puramente concettuale in base a principii già da lungo tempo adottati dalla ragione senza prima informarsi come e con qual diritto essa vi sia pervenuta „ (*Krit. d. r. Vern.*, 2ª ed., p. XXXV). Se Kant definì in tal modo il dogmatismo è impossibile che egli abbia pensato di essere ancora stato immerso nel sonno dogmatico allorchè scriveva la trattazione sulle grandezze negative ed i " Sogni „. In ogni caso egli si sarebbe allora fatto torto da se stesso. Vi sono

nondimeno alcuni eminenti espositori di Kant i quali opinano che il " risveglio del sonno dogmatico „ non debba ritenersi come avvenuto così presto. Contro di essi mi sono distesamente espresso nella sovraccennata monografia, pur valendomi della discrepanza degli espositori su questo punto per far meglio rilevare in modo speciale la " continuità nello svolgimento del pensiero filosofico Kantiano „.

Il secondo periodo nello svolgimento di Kant (1769-1781), che si chiude con la sua opera principale, venne speso a trovare la possibilità di un passaggio dall'analisi alla costruzione. L'anno 1769, che egli stesso designò come quello in cui avvenne un cambiamento nell'indirizzo del proprio pensiero, lo condusse alle idee che vennero svolte nella " Dissertazione „ dell'anno seguente. Una dichiarazione che si trova fra le annotazioni di Kant ci mostra chiaramente in che cosa consiste questo cambiamento di indirizzo: " *Io trovai che molti di quei principii che erano da noi riguardati come obbiettivi, sono in realtà soggettivi, vale a dire, contengono le condizioni sotto le quali soltanto noi apprendiamo o concepiamo l'oggetto* „. Egli stesso paragonò la sua scoperta a quella di Copernico. Come dipende dalla nostra posizione sulla terra il fatto che il cielo apparentemente si muove attorno a noi, così è dovuto alla costituzione della nostra sensibilità il fatto che noi apprendiamo le cose nel tempo e nello spazio. Ciò che Newton ha designato col nome di spazio assoluto e di tempo assoluto non sono che schemi o forme che noi ci costruiamo dopo di aver osservato in che modo apprendiamo le cose. Le leggi dello spazio e del tempo sono le leggi della nostra sensibilità. Per conseguenza tutto ciò che l'esperienza può mostrarci deve essere sottoposto a queste leggi (chè diversamente non potrebbe venir percepito), e allora riusciamo anche a comprendere come mai la matematica possa enunciare delle leggi a priori dei fenomeni. Ma poichè tutto ciò che può venir percepito viene da noi appreso pel tramite delle forme della nostra facoltà percettiva, non sono le cose in sè (i noumeni) che noi apprendiamo mediante la sensibilità, ma soltanto i fenomeni.

Nella " Dissertazione „ Kant applica il principio copernicano, secondo cui la conoscenza delle cose vien determinata dalla natura e dalle forme di attività del soggetto conoscente, soltanto alla percezione sensibile. Per ciò che riguarda l'intelletto egli dubita ora così poco come prima (nel " Beweisgrunde „), che il medesimo possa

per un sufficiente sviluppo pervenire alla conoscenza delle cose in sè. Ma la natura dell'intelletto non viene oltre indagata. Eppure Kant poteva più tardi giudicare con ragione che la sua filosofia definitiva abbia avuto origine con la " Dissertazione „; poichè il principio — che noi per brevità chiameremo principio copernicano — era stato stabilito ed ora non si trattava più che di applicarlo universalmente. Che Kant rifuggisse dal negare la possibilità di una qualche conoscenza scientifica delle cose in sè, è una circostanza che non può per se stessa fare meraviglia. L'antica contrapposizione, derivante da Platone, fra il noumeno ed il fenomeno, fra il mondo quale è in se stesso e quale vien conosciuto dal pensiero, ed il mondo quale vien rappresentato dalla sensibilità, poteva ora, a giudicare dall'apparenza, trovare in lui un nuovo appoggio. E la recisa distinzione fra la percezione e l'intelletto sembrava anche importare che il loro campo rispettivo dovesse essere diverso.

Tuttavia dalle lettere di Kant si può vedere che egli poco dopo aver pubblicato la " Dissertazione „ sentì la grande difficoltà dinanzi a cui lo conducevano i risultati di essa. Come possono i concetti intellettivi, da noi formati mediante l'attività del nostro pensiero, avere validità per le cose che sono assolutamente indipendenti da noi? Poichè questi concetti (come per es. quelli di causa, sostanza, possibilità, realtà e necessità) vengono formati da noi, non possono essere un puro prodotto delle cose; ed in ogni caso, quando essi non fossero che un prodotto dell'esperienza, non servirebbero a stabilire principii che siano validi indipendentemente da ogni fondamento empirico. Nella trattazione di questo problema Kant — come può vedersi dalle lettere e dalle annotazioni — cominciò col sottoporre ad esame i concetti fondamentali (categorie) con cui noi operiamo nei nostri tentativi di conoscere il mondo, e cercò di ridurli al numero minimo possibile, studiandosi nello stesso tempo di determinarne con certezza il numero. Il lungo periodo di tempo fra la " Dissertazione „ e la " Critica della ragion pura „ venne speso in questi tentativi. Egli tentò varie sistemazioni e varie divisioni. La sua attenzione venne specialmente rivolta a quei concetti che esprimono un rapporto. Venne per tal modo in chiaro che un rapporto può risultare non solo per via del paragone, ma anche per mezzo del collegare. Così i concetti di: sostanza, causa, e reciprocità d'azione, presuppongono varie specie di collegamento:

il collegamento fra la cosa e la proprietà, quello fra la causa e l'effetto, e quello fra due cause. Avendo in questo modo trovato che noi operiamo con concetti i quali esprimono la nostra tendenza a collegare i fenomeni in vario modo ed in varie forme, raggiunse un punto di vista da cui la conoscenza intellettiva, malgrado la sua disparità dalla percezione sensibile, tuttavia si rivelava d'una natura analoga a questa. Imperocchè quando egli nella " Dissertazione „ aveva cercato di mostrare che lo spazio ed il tempo sono forme della nostra intuizione, egli aveva fondato quell'affermazione sul fatto, che esse sono quelle forme in cui la nostra facoltà percettiva *ordina e raccoglie* il dato. Esse dovevano fondarsi su di una " forza ordinatrice e coordinatrice „ (*vis animi,* omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem *coordinans*), ed essere essi medesimi degli *schemata coordinandi* (Diss. § 15 D. E.). Ora anche l'intelletto si rivela come una facoltà di collegare, di coordinare; per mezzo del medesimo noi cerchiamo di collegare i fenomeni sotto certi rapporti reciproci (per es. come causa ed effetto). Il *concetto della sintesi,* che nella " Dissertazione „ era stato soltanto applicato all'intuizione sensibile, potè così essere esteso anche alla conoscenza intellettiva. La stessa conclusione a cui si era giunti rispetto al tempo ed allo spazio doveva quindi valere per le forme dell'intelletto: solo quando possiamo collegare i fenomeni nel modo voluto dalle nostre categorie, le quali esprimono le forme del nostro intelletto, allora soltanto possiamo comprenderli! L'unità sintetica è la condizione di ogni intellezione come di ogni intuizione sensibile. Quindi mediante le categorie noi possiamo anticipare l'esperienza. Il principio copernicano viene esteso, ma l'impossibilità di conoscere i noumeni, ossia le cose in sè, ne è nello stesso tempo la conseguenza inevitabile.

Il principio unificatore che era stato uno scoglio per Hume, apparve ora a Kant come il principio fondamentale di ogni conoscenza dalla percezione sensibile fino alla intellezione più alta. L'applicabilità di questo principio segna il limite fra ciò che ci è intelligibile e ciò che non ci è intelligibile. Ma non bastava a Kant l'aver trovato mediante l'analisi dei concetti fondamentali la forma universale ossia il tipo universale dell'attività dell'intelletto. Egli voleva avere una garanzia che *tutti* i concetti fondamentali fossero stati enumerati: ossia voleva erigere una tabella completa delle categorie *a priori.* Credette di poter giungere a

ciò col prendere per base la dottrina del giudizio. Ogni giudizio è un collegamento di concetti, per conseguenza una sintesi (così egli concepisce ora il giudizio, mentre nelle sue trattazioni del 1762 erasi arrestato all'opinione che il predicato del giudizio debba venir trovato mediante l'analisi). Altrettanti debbono dunque essere i modi speciali di sintesi, altrettante le categorie, — così egli conclude, — quanti sono i modi del giudizio stabiliti dall'antica logica. Tuttavia prima di applicare questa dottrina tradizionale del giudizio egli la modifica alquanto. Così trova quattro classi di giudizi, ognuna con tre modi, ed ottiene con ciò dodici categorie. Assai più importante di questo tentativo di sistematizzazione è, sia nel rapporto gnoseologico, sia nel rapporto psicologico, il pensiero generale che la sintesi è la forma fondamentale dell'attività della coscienza. Egli aveva qui trovato un concetto che lo condusse al di là così della psicologia atomistica che era a base dell'empirismo, come della psicologia spiritualistica dalla quale fino allora erano partiti la maggior parte dei sistemi idealistici. Contro l'empirismo, che voleva considerare l'unità dello spirito come un puro risultato delle molteplici impressioni, egli afferma l'unità come carattere fondamentale della vita dello spirito, che non può venir spiegato per mezzo della sola azione esterna; contro lo spiritualismo, il quale aveva indubbiamente scorto questo carattere fondamentale, ma voleva farlo risalire ad una sostanza mistica posta oltre la coscienza, egli afferma che la nostra conoscenza non può condurci al di là della forma fondamentale e della legge fondamentale della vita dello spirito, quale si presenta nell'esperienza. Contemporaneamente egli rompeva decisamente con la psicologia dell'illuminismo che non vedeva al di là di ciò che poteva essere chiaramente intuito e chiaramente compreso. La sintesi è la presupposizione incessante della coscienza, ma non ha bisogno di apparire come oggetto della coscienza stessa. Essa può agire sordamente ed istintivamente, come un'arte occulta della nostra più intima natura. — Ora alla sua teoria della conoscenza era aperta la via e Kant procedette ad elaborarla nella sua " Critica della ragion pura „. Noi possiamo quindi incominciarne l'esposizione in base a quest'opera capitale.

3. — Teoria della conoscenza (Critica della ragion pura).

Nell'esposizione del contenuto di quest'opera noi non seguiremo la partizione stessa dell'opera; ma un ordine che lascia apparire più chiare le grandi linee del sistema d'idee a cui essa deve la sua origine. Così all'ordinamento artificioso seguito da Kant ne sostituiremo uno più naturale.

a) Deduzione soggettiva (Analisi Psicologica).

La filosofia critica si distingue da quella dogmatica per ciò, che essa studia la facoltà di conoscere e, secondo il risultato di questo esame, giudica quali compiti spettino ad essa e quali siano fuori del suo campo. Ma la facoltà di conoscere ci è soltanto nota per la sua attività nell'esperienza. Si tratta quindi di esaminare l'esperienza per vedere se questa non sia composta in parte di elementi dovuti alla stessa facoltà di conoscere, in parte di elementi che derivano dal modo con cui questa viene dall'esterno posta in attività. Ciò che deriva dalla facoltà stessa vien detto da Kant la *forma*; ciò che deriva dall'azione esterna vien detto la *materia*. Kant non svolse mai metodicamente quell'analisi dell'esperienza dalla quale deriva la distinzione tra forma e materia, su cui poggia tutta la sua teoria della conoscenza. Tuttavia da uno studio più profondo della “ Dissertazione „ e della “ Critica della ragion pura „ è facile vedere (come è dimostrato in particolare nella monografia: “ La continuità nello svolgimento filosofico di Kant „. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII, p. 389-392) che le forme vengono fatte coincidere con ciò che nella nostra conoscenza è costante ed universale, mentre la materia è ciò che può mutare e variare. Il tempo e lo spazio sono forme della nostra intuizione: imperocchè qualunque sia la specie della sensazione e per quanto essa possa variare, i rapporti di tempo e di spazio nei quali si presenta a noi il contenuto di essa rimangono pur sempre i medesimi; uno spazio od un tempo non mutano qualunque possa esserne il contenuto. Se io faccio astrazione da

tutte le qualità sensibili rimane pur tuttavia ancora qualche cosa: l'estensione e la successione. Inoltre: qualunque siano i fenomeni dati, noi li comprendiamo solo se possiamo collegarli come membri di determinati rapporti e specialmente invero secondo i rapporti di quantità e di causalità. Per un giudizio, per un'attività collegatrice, noi diciamo un fenomeno più grande o più piccolo di un altro, oppure lo diciamo causa od effetto per rapporto ad un altro. La medesima forma di collegamento (quantità o causalità) può venir applicata anche quando il contenuto sia molto dissimile. — Tutte le forme hanno ciò di comune, come sopra si è veduto, che esprimono una sintesi.

Ma Kant non vuole soltanto dimostrare che vi sono delle forme con le quali la nostra conoscenza opera, bensì anche determinare quante e quali esse siano. Egli opina, poichè noi abbiamo a fare con ciò che ci tocca più da vicino, con la nostra propria conoscenza, che noi dobbiamo poter pervenire ad una completa e sicura cognizione di tutte le sue forme. Questa è evidentemente un'assunzione dogmatica. Poichè il metodo analitico impiegato da Kant non ci garantisce in alcun modo un risultato definitivo; non è possibile raggiungere la piena certezza di aver trovato tutte le forme. Tanto meno noi possiamo avere la certezza di aver trovato le forme fondamentali. Le forme sono gli elementi costanti dell'esperienza: dalla costanza loro si deduce che in esse si riveli appunto l'attività della facoltà conoscitiva. Ma questa non è altro e non potrà mai essere altro che un'ipotesi. Nella prefazione alla prima edizione della " Critica della ragion pura „ Kant osserva che " la deduzione soggettiva „ (ossia la determinazione delle forme della conoscenza mediante l'analisi) può apparire come un'ipotesi mirando essa precisamente a ricercare la causa di un effetto dato (ossia dell'elemento costante nell'esperienza); tuttavia egli è d'opinione che ciò non sia così e si ripromette di dimostrarlo in altra occasione. Egli non mantenne però tale promessa. Il desiderio di raggiungere un risultato definitivo lo rese dogmatico. Egli non fu in grado di prendere qui l'unica via d'uscita che fosse possibile: di procedere cioè sulla base trovata per mezzo dell'analisi come su d'un fondamento ipotetico, lasciando all'indagine futura di fornire una base migliore. Kant era dominato dalla falsa opinione che la " critica della ragione „ debba essere fatta una volta per sempre — e non vide che ogni tentativo di filosofia critica deve partire da

presupposizioni che sono fino ad un certo punto dogmatiche e la cui trattazione è compito della critica futura. — Considerando il sistema delle forme stabilito da Kant noi vediamo che esso è formato da tre gruppi:

a) Forme dell'intuizione. — Lo spazio è la forma di ogni intuizione nel campo dell'esperienza esteriore, il tempo è la forma di ogni intuizione nel campo dell'esperienza interiore. Spazio e tempo sono forme *dell'intuizione* (e non forme *intellettive*): poichè per riguardo allo spazio ed al tempo le parti si confondono nella totalità, richiamano la totalità; non è possibile pensare una singola parte dello spazio e del tempo se non nell'intiero spazio e nell'intero tempo e non vi è che un solo spazio ed un solo tempo. Spazio e tempo sono *forme* perchè ogni singola esperienza le presuppone. Esse sono le presupposizioni necessarie a cui deve sottostare ogni esperienza. — Come attività unificatrice, coordinatrice (che Kant chiama *synopsis*), l'intuizione dello spazio e del tempo ha un carattere attivo in paragone con la pura sensazione la quale ci dà le singole qualità. Ma paragonandola poi particolarmente col più alto grado di attività conoscitiva, con l'attività intellettiva, Kant la definisce come recettività. Essa non ci dà ancora una vera conoscenza.

b) Forme intellettive. — Le intuizioni senza concetti sono cieche (come i concetti senza intuizione sono vuoti). Nell'intuizione vi è una molteplicità immediatamente collegata in una totalità. Ma la conoscenza sorge solamente quando si intraprende questo collegamento con coscienza e con attenzione espressamente a ciò rivolta, in modo che questo atto di attenzione (Kant lo chiama *appercezione*) diviene la forma comune o l'unità del contenuto complessivo. L'unità della coscienza e la sua identità con se stessa sono le condizioni dell'unificazione del contenuto dato. Per conoscere, ad esempio, una linea io debbo tracciarla, vale a dire, collegare le sue singole parti in modo determinato, concepirla nel suo complesso con un'attività dello spirito che ne afferra successivamente le singole parti, e non abbandona quelle precedenti quando passa alle susseguenti, e per ultimo tutte le compendia in una totalità. L'unità di questa operazione è l'unità della coscienza e soltanto per essa la linea diviene per noi un oggetto. Quando io osservo il congelarsi dell'acqua, apprendo due stati: il liquido ed il solido, in un rapporto di tempo e ad un tempo in modo che il primo

contiene la condizione dell'attuarsi del secondo. Soltanto per l'applicazione del concetto di causalità io concepisco il passaggio dallo stato liquido allo stato solido come un evento oggettivo. — La sintesi che si realizza nei precedenti esempi è ricondotta da Kant alla facoltà immaginativa la quale è una specie di attività intermedia fra l'intuizione e l'intelletto. Quando noi acquistiamo coscienza delle forme, in accordo alle quali agisce la facoltà immaginativa, noi troviamo le *categorie*, i modi speciali di sintesi nel campo dell'intelletto.

Nello stabilire il sistema delle categorie Kant parte, come già venne accennato, dalla sua divisione dei giudizi in quattro classi. In corrispondenza a queste egli ottiene quattro gruppi di categorie a cui nuovamente corrispondono quattro gruppi di principii fondamentali. Così, per esempio, ai giudizi ipotetici corrisponde il concetto di causalità, poichè l'esistere di un rapporto di causalità fra due fenomeni vuol dire che essi si comportano reciprocamente come il giudizio condizionante al condizionato: *se* è dato uno di essi, l' altro segue inevitabilmente. Ed il principio causale dice ancora che un rapporto di tal specie sussiste fra ogni fenomeno ed un certo altro fenomeno determinato.

Le dodici categorie, la cui enumerazione è qui superflua, vennero del resto ricondotte da Kant a due divisioni: quella delle categorie matematiche e quella delle categorie dinamiche. Il *concetto di quantità* ed il *concetto di causalità* abbracciano in realtà tutte le categorie e sono le due forme principali di quella sintesi a cui si riduce ogni conoscenza. — Una tale riduzione è tanto più necessaria inquantochè la recisa distinzione stabilita da Kant fra le varie classi di giudizi logici è assolutamente insostenibile (7), cosicchè la dottrina del giudizio non è in ogni caso sufficiente per fondare un sistema di categorie distinte.

c) Idee della ragione. — Per ragione, nel senso più ampio della parola, Kant intende l'insieme della nostra facoltà di conoscere. Per *ragione nel senso più ristretto della parola* egli intende la nostra facoltà di conoscere nella sua tendenza allo svolgimento *incondizionato* della sintesi. Mentre l'intuizione forma il caos delle sensazioni in immagini sensibili di tempo e di spazio, e mentre l'intelletto ordina queste immagini sensibili nella connessione data dai concetti di quantità e di causalità, la ragione nello stretto senso del termine, pretende di chiudere la serie dei termini, di

formare delle totalità assolute, — esige cioè un principio assoluto ed un limite assoluto dello spazio e del tempo, massimi e minimi assoluti ed il compimento assoluto della serie causale in una causa prima (8). Ciò è il proseguimento ed il compimento dell'attività coordinatrice ed unificatrice già esercitata dall'intuizione e dall'intelletto. È la sintesi nella sua forma più alta. I concetti che segnano una siffatta conclusione assoluta vengono da Kant chiamati col nome di *idee*. Mentre la parola " idea „ nella letteratura del diciasettesimo e del diciottesimo secolo era a poco a poco divenuta sinonimo di " rappresentazione „, Kant ritorna al linguaggio di Platone, secondo il quale " idea „ designa un oggetto del pensiero che per il suo carattere assoluto non può presentarsi nell'esperienza. " Platone ben osservò „, egli dice, " che la nostra ragione si innalza naturalmente verso conoscenze le quali sono talmente elevate sopra l'esperienza che nessun oggetto di questa può trovarsi con esse in corrispondenza „.

Come per riguardo alle forme dell'intuizione ed alle categorie, Kant cerca anche per riguardo alle idee di dimostrare che ve n'è un certo numero determinato. Secondo la sua opinione, vi sono tre idee di questo genere: l'idea dell'anima, l'idea del mondo, l'idea di Dio. Ossia noi cerchiamo una conoscenza conclusiva dell'esperienza interiore, una conoscenza conclusiva dell'esperienza esteriore ed una conoscenza conclusiva dell'origine di tutte le cose che esistono. Kant vuol provare che queste idee non sono immaginarie, ma scaturiscono precisamente dalla natura della ragione, col far osservare che esse corrispondono alle tre forme di conclusione che vengono distinte nella logica (la categorica, l'ipotetica e la disgiuntiva). Questa derivazione è tuttavia molto forzata, assai più forzata della derivazione delle categorie dalle forme del giudizio (9). Essa già svanisce pel solo fatto che la conclusione non esige nessuna altra funzione del pensiero fuorchè il giudizio, ciò che lo stesso Kant aveva precedentemente mostrato (nella sua trattazione circa " La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche „, 1762). L'infelice amore di Kant per le divisioni sistematiche rese la sua opera più pesante di ciò che fosse necessario. Ma egli ha effettivamente ragione in ciò, che le idee dell'anima, del mondo e di Dio sono scaturite dallo spontaneo bisogno della coscienza di pervenire ad una conclusione, di fissare ad un uncino sicuro la catena

dei pensieri, di formare un sistema assoluto come immagine di quella sintesi che è la forma fondamentale del pensiero.

Per mezzo dell'analisi della nostra conoscenza, quale questa si svolge ed agisce nell'esperienza, Kant crede di aver trovato tutte le forme della sua attività. Ma colla determinazione delle forme non si è nello stesso tempo data la prova che l'applicazione di esse sia legittima. Da principio non si dubita di questa validità. Vi è come un'inclinazione naturale ad attribuire una realtà assoluta sia alle forme dell'intuizione, sia alle categorie ed alle idee. La ragione agisce prima di esaminare. Essa vuol vedere compiuto il suo edifizio quanto più presto è possibile, e soltanto dopo esamina se le fondamenta vennero poste sufficientemente profonde e sicure. Il primo passo della ragione è dogmatico. Quando poi vien ammaestrata dal male, diventa scettica. Ma il terzo passo, il quale presuppone un senno maturo e virile, è l'esame critico della capacità e della portata della ragione. A ciò la deduzione soggettiva, la quale consiste nell'analisi psicologica, non è che la preparazione. Essa mostra quali forme o leggi segua la nostra conoscenza conformemente alla propria natura. La questione che immediatamente appresso si propone alla deduzione oggettiva è la seguente: a quali condizioni ed a quali limiti è soggetto l'uso di quelle forme? Come già venne fatto rilevare, trattando del carattere di Kant, si deve ascrivere a suo merito principale l'aver formulato una legge che si può denominare *la legge dei tre stadi*, una legge che non è solamente valida per lo svolgimento della conoscenza, ma che sotto forme analoghe è in generale applicabile allo svolgimento della vita dello spirito. Kant propose qui un punto di vista che presso filosofi posteriori (Fichte, Hegel, St-Simon, Comte) acquistò una grande importanza. Esso ci mostra che l'evoluzione non segue una linea così diritta come si era inclinati a credere durante il periodo dell' illuminismo.

b) **Deduzione oggettiva.**

Se lo spazio ed il tempo sono forme sotto cui noi percepiamo ogni cosa, nell'esperienza non possono rivelarsi fenomeni che non siano nello spazio e nel tempo, e che non obbediscano alle leggi del tempo e dello spazio. È perciò che hanno valore le applicazioni

della matematica; quantunque questa si basi sulla ragion *pura (indipendente dall'esperienza)* possiede tuttavia validità per tutte le esperienze possibili, formulando essa soltanto ciò che consegue dalle leggi generali dello spazio e del tempo. Per altra parte, queste leggi sono anche *solamente* valide per le cose, quali si presentano a noi, per le cose come *fenomeni*. Ossia noi non abbiamo il diritto di trasformare le condizioni del nostro conoscere in condizioni dell'essenza e dell'esistenza delle cose stesse, nè abbiamo il diritto di considerare le nostre forme d'intuizione come le sole forme di intuizione possibili. Soltanto dal punto di vista umano noi possiamo parlare dello spazio e del tempo. Le leggi matematiche sono leggi della pura ragione, che hanno valore per ogni esperienza umana, e solo con questa e con i fenomeni in essa possibili ha che fare la nostra conoscenza.

Similmente avviene delle categorie: poichè esse sono le forme del nostro intelletto, tutto ciò che noi dobbiamo poter comprendere deve essere sottoposto ad esse, rispondere a tutte le condizioni da esse stabilite. All'esperienza non si conviene soltanto che un qualche cosa (temporale, o spaziale, o temporale e spaziale) venga intuito, ma altresì che i vari fenomeni intuiti vengano collegati in modo determinato. L'esperienza in senso rigoroso, esige non solo l'applicazione delle leggi matematiche, ma anche quella delle leggi logiche. Tutti i fenomeni, per esserci intelligibili debbono venir rinserrati nei concetti di quantità e di causalità. Il concetto di quantità esclude lacune e sbalzi *(non datur hiatus, non datur saltus)*: ogni aumento o diminuzione di estensione o di grado deve avvenire in modo continuo. Il concetto di causalità esclude la casualità e la necessità assoluta *(non datur casus, non datur fatum)*: affinchè il principio causale sia valido, ogni fenomeno deve essere condizionato da un altro fenomeno, questo nuovamente da un terzo, e così di seguito. Tutti i vari principii fondamentali corrispondenti alle categorie possono, come Kant ha indicato in un solo passo (10) (sfortunatamente senza meglio svolgere questo pensiero) venir ricondotti ad un unico principio, al *principio fondamentale della continuità*. Il principio causale non è che una singola forma di questo principio fondamentale universale il quale esige una connessione continua. Che infatti la continuità sia una condizione dell'esperienza, Kant lo dimostra nel modo seguente: Se fra *esperienza* ed immaginazione vi deve essere una differenza, l'esperienza deve

essere costituita da una successione regolare di fenomeni tale che io non possa arbitrariamente sostituire l'uno all'altro (come avviene nelle immaginazioni, nei sogni e nelle creazioni fantastiche) e non possano avvenire delle interruzioni nella loro connessione (mentre nel mondo dei sogni io posso fare tutti i salti che voglio). La legge di continuità (la quale abbraccia così la legge della continuità dell'estensione e dei gradi, come pure la legge della concatenazione causale di tutti i fenomeni) è valida per tutti i fenomeni, perchè essa formula le condizioni che sole rendono possibile in generale un'esperienza reale (diversa dall'immaginazione). È la possibilità dell'esperienza che noi formuliamo in principii fondamentali, i quali valgono poi *a priori* per tutte le esperienze possibili. Mentre Wolff tentò invano di derivare il principio causale dal principio di contraddizione e di dimostrarlo quindi in modo puramente logico, Kant ha qui tentato di dare una prova gnoseologica (o come egli, con barbara espressione tecnica, la chiama: trascendentale) del medesimo, mostrando che la sua validità è una condizione dell'esperienza. Ma anche qui (come per il tempo e lo spazio) la sua applicazione riceve nello stesso tempo che la sua giustificazione anche la sua limitazione. *Soltanto* come condizione dell'esperienza la legge di continuità (compresavi la legge causale) ha valore. Come la geometria sarebbe una chimera soggettiva se lo spazio non fosse una condizione di ogni esperienza esteriore, così la legge causale, anzi la legge di continuità in generale non sarebbe che una massima puramente soggettiva se non fosse la condizione dell'esperienza reale. I nostri principii fondamentali anticipano la forma dell'esperienza, ma non hanno valore oltre il campo dell'esperienza, non hanno valore per un qualche cosa che non possa far parte dell'esperienza. L'esperienza è, come si esprime Kant, una sintesi empirica che conferisce il carattere della realtà a tutte le altre sintesi. Noi conosciamo solamente i fenomeni, e non le cose in sè, noi conosciamo la realtà non com'è in sè stessa, ma soltanto come essa viene appresa mediante le nostre forme intellettive, le quali (così come le forme dell'intuizione) hanno un significato soltanto dal punto di vista umano.

Per ciò che riguarda le idee non è possibile una deduzione obbiettiva (una prova “ trascendentale „). Poichè esse esprimono un qualche cosa d'incondizionato, mentre tutto ciò che può far parte dell'esperienza è condizionato e limitato; noi manchiamo qui per

la dimostrazione di quel fondamento che noi possediamo riguardo alle forme dell'intuizione ed alle categorie nella possibilità dell'esperienza. Le idee hanno la loro origine soggettiva nell'aspirazione della ragione verso l'unità, ma nessun oggetto può ad esse corrispondere nell'esperienza. Una totalità assoluta, quale vien richiesta sotto varie forme dalle idee della ragione, non può risconitrarsi nell'esperienza. Noi possiamo stabilire una progressione infinita nello spazio, nel tempo, nella serie dei gradi e delle condizioni, ma se si possa raggiungere un termine assoluto, l'esperienza non ce lo dimostra. Perciò, sulle idee non si può costrurre alcuna scienza, mentre ciò è possibile per le forme dell'intuizione e per le categorie.

Si tratta di sapere se la distinzione fra le tre classi di forme sia così sottile come Kant crede. Anche la continuità, la causalità, il tempo e lo spazio posseggono, così come vengono concepiti da Kant, una perfezione ideale che non ha riscontro in alcuna esperienza. La continuità è un'idea che nell'esperienza trova solamente delle approssimazioni. Le cosidette forme di Kant sono in realtà astrazioni ed ideali che noi conforme alla natura della nostra conoscenza fissiamo ed usiamo come regole e norme delle nostre ricerche. I principii fondamentali diventano quindi ipotesi, e non verità provate. L'esperienza, nel rigoroso senso della parola, come Kant la concepisce nella sua prova " trascendentale ", è per se stessa un ideale, ed Hume, il cui scetticismo circa il principio di causa Kant voleva oltrepassare, nega precisamente che vi sia una esperienza nel senso da Kant voluto. Kant non ha quindi risolto il problema di Hume (il quale non si può risolvere); ma egli ha il merito di aver posto in rilievo un lato del problema, o meglio, un lato della nostra conoscenza che Hume aveva negletto e d'aver con ciò fatto progredire notevolmente la teoria della conoscenza. Il suo entusiasmo per il principio copernicano lo indusse ad attribuire al suo pensiero una forza dimostrativa maggiore di quel che esso realmente non avesse. Invece di contentarsi di considerare le forme quali tipi, simboli ed anticipazioni, egli volle addurre una prova stringente della lora applicabilità reale, e ciò non gli riuscì (Cfr. a questo riguardo: " La continuità nello svolgimento filosofico di Kant ", loc. cit., pp. 396-399).

c) I fenomeni e le cose in sè.

Il risultato a cui era così pervenuto Kant nel suo esame critico della ragione pura era che il nostro pensiero dispone di forme e di principii i quali non scaturiscono dall'esperienza, ma che le dette forme e i detti principii non hanno tuttavia valida applicazione fuori del campo dell'esperienza. La loro origine non è empirica, ma di essi si può solamente fare un uso empirico. E tutta l'esperienza che possediamo è condizionata dall'applicazione delle forme dell'intuizione e dalle categorie; tutto ciò che noi conosciamo non è che fenomeno e non cosa in sè. Ma allora si affacciano in modo naturalissimo le domande: Che cosa è dunque questa " cosa in sè ", questo " noumeno ", questo " intelligibile ", questo " oggetto trascendentale " (sotto queste varie denominazioni si presenta in Kant *la cosa in sè*) e con qual diritto in generale si assume che vi sia qualche cosa di simile?

Avanzando queste domande noi dobbiamo osservare che il problema della cosa in sè, il quale durante la prima discussione sulla filosofia di Kant si presentò così vivamente in prima linea, non era precisamente il problema principale di Kant. Il proposito suo era di indagare quali facoltà noi possediamo per l'acquisto della conoscenza, indipendentemente dalla sola percezione. Ed egli trovò che dalle condizioni di questa conoscenza risulta che essa può solamente riguardare i fenomeni. Il suo problema era il rapporto della ragione con l'esperienza, non l'origine prima del contenuto della conoscenza. Tuttavia era cosa naturale che questo problema e quelle conseguenze che per rapporto al medesimo sembrano dover scaturire dalla filosofia di Kant attirassero sopra di sè una speciale attenzione.

Alla domanda: *Che cosa* è la cosa in sè?, Kant risponde di non saperlo e di non aver neppur bisogno di saperlo, poichè questa non si riscontra mai nell'esperienza; tutto ciò che diviene oggetto dell'esperienza è fenomeno. Noi non sappiamo nemmeno se la cosa in sè è in noi o fuori di noi. Il concetto di noumeno o di cosa in sè non è che un concetto-limite, un concetto puramente nega-

tivo a cui noi perveniamo per l'indagine delle condizioni della nostra conoscenza, le quali sono nello stesso tempo i limiti di questa. Dal modo di esprimersi di Kant in vari passi traspare tuttavia che egli è inclinato ad immaginarsi il non-conoscibile sotto forma idealistica, a un dipresso forse come il mondo delle monadi di Leibniz (al qual proposito è interessante il fatto che lo stesso Leibniz chiama talora il mondo delle monadi mondo intelligibile, in contrapposizione al mondo sensibile). Kant contesta invero decisamente che sia scientificamente giustificato l'uso fatto da Leibniz dell'analogia per costrurre il suo idealismo metafisico; nulladimeno sembra che nell'intimo suo pensiero anch'egli inclinasse verso questa concezione (11). E infatti, come si vedrà più avanti, egli annette all'analogia una legittimità pratica quando vuol provare la possibilità di una fede là dove non è possibile una scienza. Soltanto fino a che egli si esprime da un punto di vista puramente teoretico, dichiara la cosa in sè un concetto assolutamente negativo.

Kant non ha mai dubitato dell'esistenza della cosa in sè. In concatenazione alla concezione ordinaria egli assume una realtà assoluta, e la sua critica mira solamente a stabilire i fondamenti ed a fissare i limiti della conoscenza che noi possiamo averne. Nel corso delle sue indagini giunge nondimeno ad ammettere (ma sempre soltanto incidentalmente) delle ragioni per cui è necessario ammettere che vi ha qualche cosa d'altro e qualche cosa di più dei fenomeni. Tre sono tali ragioni: anzitutto sarebbe una tesi inverosimile ed ingiustificata l'asserire che il nostro modo di conoscere (nel tempo e nello spazio e secondo le categorie dell' intelletto) sia l'unico possibile. Con ciò, noi incorreremmo, e tale è l'opinione di Kant, nel medesimo errore che si commetteva prima di Copernico col considerare il punto di vista geocentrico come il punto di vista assoluto. Il concetto della cosa in sè significa dunque che ogni nostra conoscenza è condizionata dalla nostra natura — che questa nostra natura è un coefficiente per riguardo al modo in cui si presentano a noi gli oggetti dell'esperienza. In secondo luogo: Soltanto per ciò che riguarda la forma ha la conoscenza il suo fondamento nella nostra natura; la materia, il contenuto ci è dato (nelle sensazioni); verso di esso noi ci comportiamo come recettivi. Eppure essa deve avere una causa! In risposta ad uno dei suoi critici, Kant dice: " Gli oggetti, come cose in sè, *danno* la

materia alle intuizioni sensibili; essi contengono in sè la ragione delle modificazioni della nostra facoltà rappresentativa secondo la sensibilità di essa propria „ (12). Kant trova la terza ragione, come in appresso vedremo, nelle contraddizioni in cui rimane impigliata la ragione quando essa esce dai confini dell'esperienza, contraddizioni che a suo parere possono soltanto venir eliminate mediante la distinzione tra fenomeno e cosa in sè.

La difficoltà trovata dai primi critici di Kant nella dottrina della cosa in sè si riconnette alla seconda ragione. La prima e la terza non vennero esaminate più a fondo. Nello scritto *Davide Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787), Jacobi cercò di mostrare che Kant doveva conseguentemente negare ogni esistenza fuori della nostra rappresentazione, e doveva quindi pronunciarsi per un puro idealismo [ɔ: soggettivismo]. La posizione di una causa in sè come causa delle nostre sensazioni contrasta alla dottrina di Kant del concetto di causa come espressione di una forma intellettiva la cui applicazione è soltanto valida nel dominio dell'esperienza. Una simile obbiezione venne fatta da G. E. Schulze alcuni anni più tardi nel suo libro anonimo *Aenesidemus* (1792). A quest'obbiezione, dal punto di vista di Kant, non è possibile rispondere (13). Essa si basa sul suo stesso principio essenziale, che la limitazione della conoscenza è inseparabile dalla dimostrazione della sua legittimità.

Kant sarebbe stato conseguente se avesse solamente affermato che la materia della conoscenza non può venir fatta derivare dalla forma e che i mutevoli elementi particolari del contenuto non si possono derivare dall'elemento formale costante ed universale. La possibilità dell'esperienza cessa in assenza delle sensazioni. Ma come sorgano le sensazioni è una questione colla quale la filosofia critica (la teoria della conoscenza) non ha nulla a che vedere. Hume vide ciò chiaramente allorchè dichiarò (*Treatise*, I, 3, 5) l'origine prima della sensazione come inesplicabile ed aggiunse: “ Tale questione non ha del resto alcuna importanza per il còmpito che noi ci siamo qui proposto „. Per rispetto a tale questione, Kant si trovava nel medesimo caso di Hume?

Ad un più attento esame appare (come io ho mostrato nel mio scritto sulla “ Continuità nello svolgimento filosofico di Kant „, p. 399-402) che Kant non vede nella cosa in sè soltanto la causa della materia della conoscenza, ma anche la causa delle forme de-

terminate sotto cui noi concepiamo ed ordiniamo la medesima. È dunque chiaro che la questione dell'origine dev'essere posta sia per riguardo alla forma, sia per riguardo alla materia. Specialmente per ciò che riflette l'intuizione spaziale, Kant accenna in più luoghi che la ragione per cui noi apprendiamo le cose appunto in questo modo determinato (nelle tre dimensioni, ecc.) deve trovarsi nella cosa in sè (14). Anzi in generale egli riconduce " l'ambito e la *connessione* „ delle nostre percezioni all'oggetto trascendentale (*Critica della ragion pura*, I ed., p. 494). Non soltanto la materia della conoscenza, ma anche le sue forme procedono così dalla cosa in sè. E poichè le forme possono solamente vigere fino a che la cosa in sè agisce in modo costante, è chiaro che quella conoscenza che noi siamo in grado di erigere sulle sole forme non può essere che ipotetica, mentre per altra parte non è più soltanto fenomenale, ammaestrandoci essa circa il modo di agire della cosa in sè. Non sì tosto vien posto in luce questo punto e spiegato in tutte le sue conseguenze, anche l'intero sistema di Kant appare mutato. Così l'apriorismo come il fenomenalismo vengono circoscritti nei loro limiti ed ogni inconseguenza sparisce. Imperocchè tutti e tre questi lati della filosofia di Kant si riconnettono alla sua distinzione assoluta fra materia e forma, la quale distinzione già dal puro punto di vista psicologico è assai discutibile.

Tuttavia — anche quando la cosa in sè venga considerata come causa sia della forma, sia della materia della nostra conoscenza — è ben poco ciò che noi possiamo sapere di essa: " Nulla di determinato „, dice Kant (*Prolegomena*, §§ 32 e 57). Essa rimane come una grande incognita che non può venir definita scientificamente. E tuttavia essa è l'incognita intorno alla quale si sono adoperate tutte le religioni e tutti i sistemi speculativi. Kant ha qui il grande merito di aver determinato il *luogo filosofico delle speculazioni religiose e metafisiche*. Il contrasto fra la religione positiva e quella naturale, fra lo spiritualismo ed il materialismo, fra il monismo ed il pluralismo riflette appunto questa incognita. Il limite fra la scienza e la speculazione non era ancora mai stato tracciato così nettamente.

d) Critica della filosofia speculativa.

Abbiamo già veduto come una deduzione obbiettiva delle idee sia impossibile. Ciò non pertanto si è spesso tentato di far servire le idee dell'anima, del mondo e di Dio come fondamento di scienze che si elevano molto al disopra dell'esperienza. Il risultato a cui Kant era giunto per via dell'esame generico del valore gnoseologico delle idee, trova la sua conferma in una critica speciale di queste presunte scienze — la psicologia speculativa, la cosmologia speculativa e la teologia speculativa.

a) Critica della psicologia speculativa. — È un fondarsi su di una falsa deduzione il credere di poter formare una scienza dell'anima considerando quest' ultima come un' essenza distinta dal corpo. Dall'unità, che è la forma generale dell'attività della coscienza, si argomenta ad una sostanza semplice che è soggetto della coscienza. Dalla sintesi si argomenta la sostanza. Ma ciò è illegittimo. La forma di attività per sè sola non depone nulla in favore della natura dell'essenza che ne sta a fondamento. La coscienza non è una cosa singola, non è una singola rappresentazione, ma una forma comune a tutte le rappresentazioni. La psicologia è una scienza puramente sperimentale che non può insegnarci nulla intorno ad una essenza od intorno a proprietà (per es. all'unità) che non si riscontrano nell'esperienza. Perciò (come Kant insiste specialmente nella prima edizione della *Critica della ragion pura*) è ingiustificato il fare della distinzione tra fenomeni corporei e fenomeni spirituali, una distinzione fra due specie di sostanze o di essenze; ciò sarebbe lo scambiare una distinzione del nostro modo di apprendere per una distinzione delle cose stesse. Ciò che sta a fondamento dei fenomeni esterni può ben essere la cosa stessa che sta a fondamento dei fenomeni interni! Con ciò cadrebbe il dualismo e con esso tutte quelle difficoltà che si sono trovate nell'azione reciproca dell'anima e del corpo (15).

b) Critica della cosmologia speculativa. — Il concetto del mondo o della natura come totalità presuppone che il concetto di quantità ed il concetto di causalità vengano estesi al di là dell'espe-

rienza, la quale non ci mostra che delle parti limitate dello spazio e del tempo e delle serie causali che non hanno mai termine. Da ciò sorge una serie di contraddizioni (antinomie) potendosi dimostrare principii reciprocamente contradditorii: segno questo che noi ci siamo spinti al di là dei limiti della nostra conoscenza! — Kant stabilisce quattro di queste antinomie (corrispondenti alle quattro classi di categorie e di giudizi logici); esse possono tuttavia ridursi a tre; le due prime concernono il concetto di quantità applicato allo spazio, al tempo ed alla materia, la terza il concetto causale.

1. *Tesi:* Il mondo deve avere un principio nel tempo ed essere limitato nello spazio: imperocchè non si può immaginare come data una serie infinita. *Antitesi:* Il mondo non può avere un principio e non può avere dei limiti, chè altrimenti il suo principio dovrebbe essere stato preceduto da un tempo vuoto e al di fuori di esso dovrebbe esservi uno spazio vuoto, ed allora nè principio nè limiti sarebbero concepibili, poichè nel tempo e nello spazio vuoti non può esservi alcuna distinzione fra istanti e luoghi diversi.

2. *Tesi:* Per la suddivisione della materia si deve in ultimo giungere ad unità semplici ed assolutamente indivisibili (atomi, monadi). *Antitesi:* Tutto ciò che noi possiamo concepire e possiamo rappresentare è divisibile, e la semplicità ed indivisibilità assoluta è un' idea che non si può legittimare coll'esperienza.

3. *Tesi:* Risalendo dall' effetto alla causa si deve in ultimo giungere ad una causa che non è a sua volta effetto; chè altrimenti non si avrebbe mai la causa definitiva e completa di una cosa! Deve quindi porsi all'inizio delle cose una causa assoluta, e nel corso degli eventi debbono forse ancora porsi altre cause assolute (e cioè in esseri dotati di “ libera „ volontà). *Antitesi:* Una causa prima assoluta è inconcepibile, poichè non sarebbe legata da alcuna legge col suo effetto. Deve tuttavia pur esservi qualche cosa per cui la causa assoluta comincia precisamente in questo determinato istante ad agire! In tutti e tre i problemi noi terminiamo dunque, secondo Kant, con giudizi problematici. Fra le nostre idee e l'esperienza non vi è corrispondenza perfetta. Sono le prime troppo grandi per la seconda, ovvero è la seconda troppo piccola per le prime? Noi non possiamo rigettare il torto sull'esperienza, poichè è precisamente la possibilità dell'esperienza che ci permette di tracciare un limite fra le categorie e le idee. La colpa deve essere quindi nelle idee o nel modo con cui noi le applichiamo. Secondo Kant, sono due

interessi diversi che vengono alla luce nelle tesi e nelle antitesi. Le tesi, egli opina, esprimono il punto di vista speculativo del dogmatismo e soddisfano nello stesso tempo l'esigenza pratica della posizione di principii assoluti, per quanto in un indirizzo alquanto popolare. Le antitesi, al contrario, soddisfano l'empirismo e l'interesse puramente scientifico, ma contengono delle conseguenze pratiche inquietanti.

Verso le due prime antinomie Kant assume un'altra posizione che non verso la terza. Là, egli dice, così le tesi come le antitesi sono false: il mondo non è finito nè infinito, la materia nè assolutamente divisibile, nè assolutamente indivisibile! Tutti questi problemi scompaiono se noi distinguiamo fra il nostro modo di concepire e la cosa in sè. La nostra concezione è una sintesi successiva che va da termine a termine; onde è possibile una progressione indefinita senza alcuna conclusione; il pensiero non tollera alcun limite. Ma ciò che in questo modo è valido per la nostra concezione — ossia la possibilità d'un progresso indefinito — non può venir trasferito alle cose in sè. L'idea del mondo come totalità ha per noi soltanto importanza in quanto essa spinge sempre più innanzi la nostra ricerca ed impedisce una conclusione affrettata. È facile vedere che Kant, quantunque creda di rigettare sì le antitesi come le tesi, in realtà dà ragione alle antitesi, che d'altronde egli stesso dichiara scaturite dal vero interesse scientifico. Ciò che le antitesi affermano è l'infinità nel senso di un processo incessantemente continuato, non già l'infinità data e finita, che sarebbe in contraddizione con se stessa (16). Per ciò che riguarda la terza antinomia, Kant crede che sì la tesi come l'antitesi possono essere giuste se la prima si riferisce alla cosa in sè e se la seconda si riferisce ai fenomeni. Nell'esperienza la serie causale ha una continuità assoluta e non hanno luogo eccezioni: se un fenomeno si sottraesse alla legge causale più non potrebbe distinguersi da un'illusione! Ma questa condizionalità continua non ha valore per la cosa in sè. L'uomo come essere empirico è per il suo carattere fenomenale od empirico soggetto alla legge causale; ma come cosa in sè, come *homo noumenon* deve conforme al suo carattere intelligibile venir considerato come libero. Il carattere intelligibile non si presenta nel mondo fenomenico, ma deve venir considerato come la causa di tutta la serie di azioni in cui si spiega il carattere empirico. Kant non vuole con ciò dimostrare la realtà del libero

volere, ma soltanto mostrare che la nostra fede pratica nella libertà del volere è compatibile con la determinazione del carattere empirico. Tuttavia non si può dire che egli vi sia riuscito. Imperocchè come può il carattere intelligibile essere la causa di quello empirico se ad esso non può venir applicato il rapporto di tempo? E se il carattere empirico vien considerato come effetto di quello intelligibile, vien già con ciò esclusa una spiegazione puramente empirica (fenomenale) dell'origine del carattere stesso. Finalmente lo stesso carattere intelligibile non è un " liberamente „ scelto; la caratteristica dottrina di Kant non è dunque una " dottrina della libertà „ ma un fatalismo del carattere: il carattere intelligibile è immutabile ed esso determina l'intera serie delle azioni umane!

c) Critica della teologia speculativa. — Nell'idea di Dio Kant trova una espressione del bisogno della ragione di giungere ad una conclusione completa. Una tale conclusione sarebbe possibile se il pensiero potesse provare l'esistenza di un essere necessario come autore di tutto ciò che fa parte della realtà. Qui si tratta dunque di un ideale teoretico; e che verso di esso tenda naturalmente la ragione umana Kant lo desume anche dal fatto che la scienza sempre si adoperò a ricondurre tutte le forze della natura ad un' unica causa originaria, e che tutte le religioni dei diversi popoli inclinano costantemente verso il monoteismo. Questo ideale teoretico ha certo un'alta importanza. Ma è un'altra questione se sia giustificato fare del medesimo un essere oggettivo (ipostasizzarlo e realizzarlo), e più ancora farne un essere personale (personificarlo).

1. La vera prova dell'esistenza di Dio, la prova la cui validità vien presupposta da tutte le altre prove che si sono tentate, è la *prova ontologica*, la quale deriva l'esistenza di Dio appunto dal concetto che noi possiamo farci di lui. Solo questa prova potrebbe acquietare il pensiero in un termine definitivo, quando essa veramente conducesse ad un concetto il cui oggetto dovesse esistere realmente pel solo fatto di essere pensato. Il nostro pensiero si arresterebbe così in un essere avente in se stesso la ragione della propria esistenza. Ma questa prova, osserva Kant, non può riuscire. Dal concetto di una cosa non si può mai dedurne l'esistenza. Il concetto può essere assolutamente preciso e completo, e tuttavia è sempre una questione separata se ciò che è stato concettualmente pensato esiste. Ossia l'esistenza non è una proprietà come le altre proprietà: l'esistenza significa solamente che la cosa quale noi la

pensiamo secondo il suo concetto (con tutte le sue proprietà) esiste ora anche nella realtà. L'affermazione dell'esistenza significa la posizione di ciò che è stato pensato nel concetto e non aggiunge un nuovo contenuto. Cento talleri reali non contengono, per ciò che riguarda il concetto, nulla di più di cento talleri possibili. Non vi è alcuna contraddizione nel pensare qualche cosa secondo l'intero suo concetto ed il pensare che tuttavia esso non esiste. Noi ci convinciamo dell'esistenza se la cosa s'inserisce nella trama della nostra esperienza, se fra essa e le altre cose ha luogo un collegamento regolare. All'infuori della connessione empirica noi non possiamo addurre alcuna prova dell'esistenza. Il non contenere un concetto alcuna contraddizione non è sufficiente per attribuire un'esistenza all'oggetto di esso.

2. Mentre la prova ontologica parte dal pensiero e da questo, senza servirsi dell'esperienza, cerca di pervenire all'esistenza, le altre prove partono dall'esperienza. La prova *cosmologica* dal fatto che un qualche cosa esiste (per es. io stesso) argomenta ad una causa assolutamente necessaria di ciò che esiste. Questa prova applica il principio causale oltre ogni esperienza possibile e stabilisce nello stesso tempo la conclusione della serie causale in un essere assolutamente necessario, in un essere che avrebbe la sua ragione in se stesso. Il principio causale per se stesso conduce solamente da termine a termine in un rapporto ininterrottamente continuato di condizionalità; arrestandosi ad un essere assolutamente necessario, la prova cosmologica presuppone la validità della prova ontologica col presupporre che possa darsi un essere, il quale abbia la sua ragione in se stesso, la cui esistenza, vale a dire, possa venir derivata dal suo stesso concetto. Una conclusione di tal specie è per noi impossibile: per quanto alto fosse il nostro concetto della divinità, noi non potremmo tralasciare di chiederci donde essa venga. Vi è qui, secondo Kant, un vero abisso per la ragione umana, abisso che solo per un'illusione si può credere di aver colmato.

3. Mentre la prova cosmologica parte dall'esperienza generale che qualche cosa esiste, la prova *fisico-teologica* si fonda sull'ordine e sulla finalità della natura. Ma da che cosa si deduce — domanda Kant — che questo ordine e questa finalità non siano casuali, — che essi non siano l'effetto di quelle leggi naturali conformemente alle quali gli elementi e le forze agiscono? (si cfr. la critica dell'argo-

mento fisico-teologico già data negli scritti giovanili di Kant). Ed anche astrazion fatta da ciò, la prova conduce soltanto alla posizione di un ordinatore e di un artefice a cui è data la materia, e non alla posizione di un creatore. Se si vuol riuscire ad un essere assoluto si deve ricorrere agli argomenti cosmologico ed ontologico che già vennero presi in esame.

Nè per via del pensiero puro, nè per via dell'esperienza si può quindi addurre una prova dell'esistenza di un essere assoluto, ed il risultato già stabilito, che non si possa erigere una conoscenza scientifica sulle idee, trova così per ciò che riguarda tutte e tre le idee la sua conferma. Ma non per ciò perdono le idee il loro valore. Come esse sono scaturite dalla struttura del nostro stesso pensiero, così esse agiscono ancora come ideali o principii della nostra ricerca, quantunque non possano condurre alla conoscenza di esseri reali. L'idea di una totalità assoluta ci muove a desiderare ed a ricercare una sempre maggior unità ed una sempre maggior connessione della nostra conoscenza, e ci impedisce di arrestarci troppo presto. L'idea che ogni cosa nel mondo è in una connessione reciproca, regolata da leggi, come se fosse scaturita da un fondamento unico, diventa per noi un'idea direttiva. Un significato analogo hanno l'idea dell'anima per la ricerca nel campo dell'esperienza interna, e l'idea del mondo nel campo dell'esperienza esterna. Le idee hanno un valore regolativo, non costitutivo. Esse dirigono e regolano i nostri passi nel campo dell'esperienza, ma quando esse lo oltrepassano (lo trascendono), perdono, al par delle categorie, ogni valore. Secondo Kant, può esservi una conoscenza " trascendentale "; essa consiste nella conoscenza di quelle presupposizioni e di quei principii su cui si fonda la nostra conoscenza empirica; ma una conoscenza " trascendente ", una conoscenza che oltrepassi il campo dell'esperienza, non è possibile. (Kant usa talvolta la parola " trascendentale " nel medesimo senso di " trascendente "). Con tutto ciò, osserva Kant, se noi potremo pervenire a convincerci dell'esistenza di Dio per un'altra via che non sia quella della conoscenza scientifica, l'idea di un essere assoluto sarà di grande importanza, in quanto ci aiuterà a tener lontane dal pensiero della divinità tutte le rappresentazioni sensibili ed antropomorfistiche.

Il risultato di tutta la critica della filosofia speculativa è dunque che questa voleva edificare una torre che giungesse fino al cielo,

ma che il materiale era appena sufficiente per la costruzione di una casa. I grandi speculatori, dice Kant, che sono come le alte torri dove ordinariamente domina il vento, non fanno per me; il mio posto è sulla fertile pianura dell'esperienza. I grandi metafisici che vennero appresso a Kant, pensarono come Solness il costruttore, di H. Ibsen, che sia opera troppo meschina l'edificare delle case per gli uomini, e si volsero, appunto come questi, a fabbricare dei castelli in aria. Per Kant non era affatto un'opera vile il lavorare nelle fertili pianure dell'esperienza, purchè si lavorasse con un ampio orizzonte. E questo egli esprime colla sua dottrina delle idee, per cui l'ideale della ricerca consiste in un'aspirazione che non ha tregua, che impavida aggiunge pietra a pietra, quantunque sappia che il cielo sempre rimarrà ad un'altezza inarrivabile. Kant ha dato con la sua dottrina della forma fondamentale, dell'attività e dei limiti dello spirito umano una salda e profonda base al pensiero formulato da Lessing dell'aspirazione eterna come vero còmpito dell' uomo. Ma questo pensiero non ha per Kant un significato puramente teoretico. Esso riceve il suo vero e completo significato soltanto nel campo pratico, come vedremo prendendo in esame l'etica kantiana.

e) **Filosofia della natura.**

Se ci volgiamo a rimirare la teoria della conoscenza di Kant, ci apparirà chiaro che essa, quale si foggiò nella *Critica della ragion pura*, assunse un carattere più costruttivo, o, come si potrebbe anche dire, ricevette un'impronta più razionalista di ciò che non avesse durante quegli anni in cui verosimilmente avvenne il " risveglio „ ed in cui era prevalentemente analitica ed empirica. Kant crede ora di poter provare *a priori* quei principii fondamentali che condizionano l'esperienza. Come già venne più sopra accennato, Kant non riuscì a dare questa prova. Ma su tale punto egli si credeva così sicuro che non soltanto si contentò di dare una prova deduttiva del principio di causa, ma credette di poter provare deduttivamente anche l'esistenza di certe forze originarie e di certe leggi della natura. Nei suoi *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786), egli definisce dapprima la materia come ciò che si muove nello spazio, e cerca poi di mostrare che

l'essenza sua consiste nell'azione reciproca di una forza repulsiva e di una forza attrattiva. La forza repulsiva ha per effetto di riempire lo spazio; essa è perciò la prima condizione dell'esistenza della materia; ma se agisse da sola, *la materia verrebbe dispersa nello spazio infinito*; deve perciò esservi una forza opposta, la quale faccia sì che la repulsione non vada all'infinito, e che le parti della materia si riuniscano; d'altra parte se agisse la sola attrazione, *tutta la materia verrebbe riunita in un punto solo.* Entrambe le forze appartengono dunque all'essenza della materia. Kant fa qui un passo che Newton non aveva osato: egli dichiara l'attrazione una forza originaria. E credendo di poter spiegare l'essenza e l'esistenza della materia (ciò che noi vediamo muoversi nello spazio) come il risultato dell'azione reciproca di queste due forze originarie, rigetta l'atomistica che trent'anni prima egli stesso aveva sostenuto (nella sua *Monadologia physica*). Per questo suo tentativo di derivare la materia dalle forze e per la sua applicazione del metodo costruttivo nella filosofia della natura Kant aprì la via alla successiva filosofia romantico-speculativa della natura. Egli si scostò sempre più dall'indirizzo scientifico che nel suo svolgimento filosofico aveva esercitato una parte così importante. Tuttavia Kant — malgrado le sue costruzioni dinamiche — tenne fermo quanto alla spiegazione rigorosamente scientifica di tutti i fenomeni materiali. Dal concetto della materia considerata come ciò che è mobile nello spazio, egli deriva che tutte le cause di mutamenti materiali debbono essere esterne, che esse debbono venir ricercate nello spazio al di fuori del punto che subisce il mutamento. Con questo principio fondamentale sussiste e cade la scienza della natura. Ogni " ilozoismo „ (l'ipotesi di forze intime o di una vita interiore dei punti materiali) sarebbe la morte della scienza naturale. Circa questa deduzione della legge d'inerzia può farsi la stessa osservazione che si è fatta alla deduzione kantiana della legge causale; e cioè che lo stabilire un'idea direttiva della nostra ricerca non è lo stesso che stabilire una legge valida obbiettivamente. L'ardore con cui Kant insiste sulla legge d'inerzia mostra tuttavia come non fosse sua intenzione di deprezzare le rigide esigenze dell' esplicazione scientifica.

L'opera a cui Kant lavorò durante gli ultimi suoi anni doveva, per via costruttiva, tracciare il passaggio dai principii generali stabiliti nei *Metaphysischen Anfangsgründen* alla fisica. Essa rimase

incompiuta e non fu soltanto la debolezza senile del filosofo che impedì di condurla a termine. Il tentativo attesta tuttavia quanto in lui fosse a poco a poco divenuta forte la tendenza costruttiva e razionalistica.

4. — Etica (Critica della ragion pratica).

L'etica di Kant è per lo più nota sotto la sua ultima forma, nella quale essa non soltanto fece una profonda impressione sui suoi contemporanei, ma altresì nelle epoche posteriori venne considerata come l'espressione di un punto di vista tipico. Ciò che vi ha di caratteristico e di pregevole nell'etica di Kant va anzitutto ricercato nel fatto che essa trova la legge del retto agire umano nell'intima essenza dell'uomo stesso, e la considera come la legge propria dell'uomo, la quale agisce praticamente in lui quando egli sia in grado di scendere nelle profondità dell'animo suo e di rendersi un chiaro conto di se stesso. In secondo luogo va ricercato nell'aver essa emancipato l'elemento etico dalla teoria pura, dalla metafisica e dalla teologia e nell'avergli assicurato una base indipendente nella natura pratica dell'uomo. Ed in terzo luogo: la legge morale, sebbene si trovi nell'essenza propria dell'uomo, ha un carattere grave e severo, trascende la limitazione individuale dell'uomo, lo muove a considerarsi come cittadino di un grande regno ed afferma la superiorità del dovere sopra ogni considerazione egoistica, sopra ogni inclinazione sensuale, sopra ogni aspirazione immediata alla felicità. Kant si oppone alla teologia concedendo all'etica l'indipendenza di fronte alla religione, si oppone all'intellettualismo illuministico ponendo la natura pratica, la volontà, come ciò che vi ha di più profondo e di più intimo nell'uomo, ed agli idilli dell'ordinaria teoria della felicità accentuando fortemente il carattere incondizionato, assoluto del dovere. Un vivo senso per la libertà e per i più sublimi ideali è il sentimento fondamentale a cui questa etica s'ispira.

Prima di passare ad esporre in particolare quest'etica noi dobbiamo completare l'abbozzo dato più sopra dello svolgimento filosofico di Kant esaminando il processo di formazione della sua etica.

Molti sono gli elementi che vi concorsero. Come già venne accennato nella biografia, l'educazione pietistica di Kant ha lasciato

i suoi effetti nella rigida serietà della sua etica. Quest' osservazione venne già fatta dai suoi contemporanei. Schiller scrive a Goethe (22 dic. 1798): " Vi è ancora sempre in Kant qualche cosa che, come in Lutero, ricorda il monaco il quale è bensì uscito dal suo chiostro, ma che non può cancellarne completamente le traccie ". Nondimeno a questo punto venne spesso (per es. da Schopenhauer) attribuita una soverchia importanza. Se noi poniamo mente al modo in cui effettivamente avvenne lo svolgimento di Kant, noi troviamo che la cosa non si passò in modo così semplice. Quelle influenze della fanciullezza vennero variamente modificate dall'intervento di altri elementi, e per altra parte vi erano nella natura di Kant altri aspetti che potevano condurlo in senso contrario al rigorismo etico. Prima dell'etica definitiva di Kant si possono distinguere nello svolgimento della sua filosofia morale due periodi. (Cfr. per altri particolari la mia memoria: " La continuità nello svolgimento filosofico di Kant ", Cap. III).

a) **Primo stadio (1762-66).**

Molto profonda fu l'influenza di Rousseau. Verosimilmente questa si fece sentire quasi contemporaneamente all'influenza di Hume, quindi nel periodo fecondo che va dal 1762 al 1763. Nel campo etico come nel campo teoretico il dogmatismo voleva regolare ogni cosa conformemente alle sue " verità eterne ". In opposizione a questo, Rousseau dimostrò la necessità di studiare la natura umana e mostrò come questo sia possibile solo a patto di lasciare che essa si svolga liberamente, attribuendo alle teorie ed alle regole solo un valore indiretto, negativo. I bisogni fittizi, così spirituali come materiali, debbono venir eliminati. Non solo nella chiarezza dell'intelletto, ma anzitutto nel sentimento, nell'interiorità e nella profondità del sentire sta il valore dell' uomo. Kant apprese da Rousseau ad apprezzare l'uomo sotto un nuovo aspetto. Seguendo la tendenza della sua epoca, prima egli aveva — come dice egli stesso — considerato l'illuminazione dell'intelletto come l'ideale più alto, e disprezzato la folla ignorante; Rousseau gli insegnò a *rispettare l'uomo*. Kant va debitore a Rousseau dell'idea della dignità dell'uomo come personalità, idea che egli più non abbandonò in nessun stadio del suo svolgimento ulteriore e che ce ne dimostra

la continuità. Tuttavia verso questo tempo influì su Kant anche lo studio della filosofia morale inglese (Shaftesbur, Hutcheson, Hume). Egli rinviava ai loro scritti i suoi uditori d'allora e si proponeva di svolgerne le idee. La distinzione fra conoscenza e sentimento, da lui svolta sotto il rapporto psicologico ed etico, è dovuta a quest'influenza francese ed inglese, e forse anche all'influenza di Sulzer e di Mendelssohn, suoi precursori tedeschi su questo punto.

È caratteristico di questo stadio dell'etica di Kant (secondo le sue stesse indicazioni, poichè noi non possediamo altro di questo periodo) che tutti i giudizi etici vengono ricondotti ad un fondamento affettivo. È un sentimento immediato che li detta. Kant definisce il sentimento etico (nell'interessante scritto: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen*, 1764) specialmente come il sentimento *della bellezza e della dignità della natura umana.* Per via di questa base psicologica vi è una recisa opposizione fra quest'etica e l'etica definitiva di Kant, nella quale egli rinnega la psicologia. Ed egli non soltanto vuole fondarsi sulla osservazione psicologica immediata, ma riesce ad una vera psicologia comparata coll'indagare a quali variazioni vadano soggetti i sentimenti del bello e del sublime, a cui appartiene il sentimento etico, nelle varie razze, nei vari temperamenti e nei due sessi. In un frammento di quest'epoca egli dice: “ Nei rudimenti della metafisica dei costumi deve tenersi conto delle variazioni del sentimento morale degli uomini secondo la diversità del sesso, dell'età, dell'educazione e del governo, della razza e del clima „. E nella notizia sull'ordine delle sue lezioni 1765-66 annunzia che nelle sue lezioni sull'etica si servirà di un metodo che è “ una bella scoperta dei nostri tempi „, e consiste nell'esaminare storicamente e filosoficamente ciò che avviene prima di mostrare ciò che dovrebbe avvenire. Si tratta di trovare la natura immutabile e costante dell'uomo per vedere quale perfezione gli si addica nello stato di semplicità rozza e quale nello stato di semplicità evoluta e quando egli esca dai confini dell'una e dell'altra.

Tuttavia neppure in questo primo stadio della sua etica Kant non crede che il sentimento immediato sia sufficiente. “ La vera virtù può solamente innestarsi su *principii*, e quanto più questi saranno universali, tanto più essa sarà elevata e nobile. Questi principii non sono regole speculative, ma la coscienza di un sentimento nutrito in ogni petto umano..., del sentimento della bellezza e della dignità

della natura umana „ (*Beobachtungen über das Gefühl der Schönen und Erhahenen*, Königsberg, 1764, p. 23). Qui si presenta dunque il tratto caratteristico dell'etica di Kant in tutti i suoi stadi: la sublimità del principio etico supremo in confronto della natura umana inferiore. Kant osserva che fra il sentimento etico descritto e la tristezza vi è una certa qual affinità: imperciocchè " un animo piccolo prova una specie di terrore allorquando, compreso da un grande proposito, vede i pericoli che deve superare e scorge innanzi a sè la difficile ma grande vittoria del vincere sè stesso „ (*Ib.*, p. 28). I caratteri passionati non sono esposti a questo sentimento. Il loro sentimento etico reca l'impronta della bellezza, non quella della sublimità, è senza principii e dipende dall'impressione del momento (p. 34). L'affermazione di Kant della necessità di principii universali è in contraddizione con il suo metodo comparativo, il quale ammette la possibilità di variazioni molto notevoli del sentimento etico. Questa contraddizione è forse uno dei motivi che determinano il passaggio al secondo stadio. L'ultimo scritto in cui ancora predomina quest'etica psicologica sono i " Sogni di un visionario „ (*Traüme eines Geistersehers*, 1766).

b) Secondo stadio (1769-80).

Il cambiamento nell'indirizzo della filosofia di Kant, avvenuto dopo il 1760, condusse, come venne più sopra accennato, alla recisa distinzione fra sensibilità e ragione, fra materia e forma, ed all'affermazione della ragione e della forma come fondamento della validità obbiettiva della nostra conoscenza. È possibile che Kant abbia introdotto nel campo etico prima che in quello teoretico la recisa distinzione fra la parte razionale e la parte sensibile dell'essere nostro, nella quale ultima da questo tempo in poi egli comprende anche il sentimento. Verosimilmente il passaggio avvenne nel modo seguente. Kant aveva già nelle " Osservazioni „ attribuito così grande importanza ai principii perchè questi segnano gli elementi costanti ed attivi della nostra natura in contrapposizione all'elemento mutevole e passivo. Ma fino a che i principii venivano fatti derivare dal sentimento, fino a che erano soltanto la coscienza del sentimento, il fondamento appare troppo malsicuro ed empirico. Epperò alla possibilità, a cui la scoperta del prin-

cipio copernicano l'aveva portato, di pervenire ad una conoscenza razionale indipendente dall'esperienza, doveva naturalmente associarsi l'aspirazione a trovare una base razionale dell'etica, egualmente indipendente dall'esperienza. Nella " Dissertazione „ (1770) rinnega esplicitamente la scuola di Shaftesbury, — accusandola di epicureismo! La filosofia morale diventa d'allora in poi una scienza della ragion pura. I concetti morali vengono acquistati non per mezzo dell'esperienza, ma per mezzo della stessa ragion pura. Come si foggiasse la concezione etica di Kant durante il periodo intermedio fra la " Dissertazione „ e la " Critica della ragion pura „, noi lo apprendiamo solo da alcune note che si trovano fra le carte lasciate da Kant. Un'annotazione del periodo fra il 1760 e il 1770 ci mostra che egli propugnava un " idealismo pratico „, un " idealismo della ragiono, della saggezza „, il quale consiste nel ricercare la felicità non fuori di noi, ma in noi stessi. Questo pensiero è più ampiamente svolto in un frammento pubblicato da R. Reicke (*Lose Blätter aus Kants Nachlass*, I, p. 9-16) e che appartiene (come io ho tentato di mostrare nell'*Archiv für Gesch. d. Philos.*, VII, p. 461) all'epoca che immediatamente precede la redazione definitiva della " Critica della ragion pura „. Così come l'ultima presupposizione di ogni conoscenza della ragione è l'attività interna del pensiero (l'appercezione), la quale rende possibile un apprendere ed un comprendere connessi, è anche l'attività autonoma, la capacità di procurarci da noi stessi la nostra felicità, che forma il saldo fondamento della felicità. La materia della felicità è sensibile, ma la forma di essa è intellettuale: poichè noi conserviamo la nostra libertà ed indipendenza solo quando la nostra volontà è in continua concordanza con sè stessa. La moralità è libertà sotto una legge universale che esprime la nostra concordanza con noi stessi. Essa è dunque la causa della felicità e tuttavia non ha la felicità per fine. Nè la moralità nè la felicità dipendono dai risultati esterni, dai sentimenti passivi o dai precetti di un'autorità. Il punto di vista qui espresso vede dunque l'ideale in quell'attività autonoma per la quale ogni individuo è il creatore della propria felicità. Il suo carattere individualistico ed eudemonistico lo distingue dal punto di vista anteriore come da quello posteriore. Ma esso segna un passo notevole verso l'indirizzo che attribuisce la maggiore importanza al lato formale della moralità. Kant aveva qui raggiunto un punto fondamentale della sua etica: l'interno rapporto fra

azione e legge, che, secondo la sua opinione, può solamente aver luogo quando la legge sia puramente formale; soltanto allora la legge potrà essere indipendente dall'esperienza. Egli applicava qui per la prima volta nel campo etico la distinzione, così importante per la sua filosofia, tra forma e materia.

c) Terzo stadio (dal 1785).

Nel passaggio alla forma definitiva dell'etica di Kant tre sono i motivi che evidentemente vi cooperarono e cioè: anzitutto la sua concezione psicologica e storica, in secondo luogo la convinzione, fondata sulla " Critica della ragion pura ", che i principii della ragion pura siano universali, abbiano validità per tutti gli esseri ragionevoli, e finalmente l'osservazione e l'analisi immediata del sentimento etico quale si manifesta nella pratica.

a) Kant venne presto condotto al concetto d'uno *svolgimento storico evolutivo.* Nel suo celebre scritto giovanile " *Allgemeine Naturgeschichte* " aveva avanzata un'ipotesi sull'evoluzione del sistema solare; nelle trattazioni posteriori aveva ricercato la preistoria della terra e l'origine delle razze umane. Il suo costante interesse per la geografia fisica e per l'antropologia, intorno alle quali teneva lezioni popolari, doveva rivolgere vivamente la sua attenzione verso la storia naturale dell'uomo, mentre il suo pensiero cercava l'ultimo fondamento della nostra conoscenza e dei nostri giudizi etici. Due dei più importanti concetti della dottrina dell'evoluzione si trovano già in lui: il principio di attualità, secondo il quale il passato deve venir spiegato per mezzo di cause note dall'esperienza del presente, ed il principio dell'accumulamento dei piccoli effetti in risultati grandi e lontani. Nell'idea dell'evoluzione egli trovò la soluzione del problema di Rousseau del rapporto della civiltà colla felicità individuale. Come vedemmo, non sì tosto Rousseau ebbe pubblicato i suoi importantissimi scritti (in principio del decennio 1760-1770) egli si sentì subito da essi vivamente eccitato. Dal 1781, dopo apparsa la sua opera principale, egli incominciò ad occuparsi nuovamente del problema di Rousseau. In lui si era fatta sempre più forte la convinzione che la felicità individuale non può essere un criterio del valore dello svolgimento storico. Ed in genere le sue idee intorno alla natura umana quale

ce la fanno conoscere l'esperienza e la storia si erano fatte sempre più tristi. Nelle sue annotazioni e nell'*Antropologia* pubblicata più tardi, come pure qua e là nei suoi scritti di etica e di filosofia religiosa noi troviamo questo pessimismo empirico (17); la bellezza della natura umana che egli aveva posto in rilievo nelle “ Osservazioni „ gli appare ora illanguidita. Noi siamo una razza corrotta, vile e falsa. La stoltezza con una vena di malizia è la caratteristica di questa razza. Cita nella sua Antropologia, approvandole, le parole di Federico il Grande all'ottimista Sulzer: “ Mio caro Sulzer, voi non sapete a quale maledetta razza noi apparteniamo „. Non si può considerare senza un grande disgusto l'ingresso dell'uomo sulla grande scena del mondo. Assai più grande del dolore cagionato agli uomini dalla natura è quello che essi si recano reciprocamente. Kant trova la soluzione del problema in ciò, che l'evoluzione della quale i singoli individui non hanno coscienza procede verso un fine naturale della specie, fine che vien raggiunto precisamente per via della lotta, della malizia e dell'infelicità, e del quale, se gli individui ne avessero coscienza, forse non si curerebbero. In un notevole piccolo scritto: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784) Kant svolge questo pensiero e lo riprende qualche anno dopo, con speciale riguardo a Rousseau, nella trattazione: *Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts* (1786). Le condizioni della vita dell'individuo sono diverse da quelle della vita della specie. Come essere istintivo animale il singolo individuo può raggiungere un completo svolgimento; ma le particolari disposizioni dell'uomo come essere ragionevole giungono ad un completo svolgimento solo durante la vita della specie. Lo sviluppo della ragione richiede una lunga serie di generazioni, poichè l'arte è lunga, la vita breve. Ciò che venne conquistato da una generazione può servire di gradino a quella seguente ed in questo modo divien possibile il progredire nella storia. Un progredire invero che — fino a che la meta non è raggiunta — è cagione all'individuo di dolori più grandi di ciò che non lo sia la vita istintiva dello stato naturale. Kant pone specialmente in rilievo che la maturità sessuale interviene assai più presto che non la maturità spirituale e che la civiltà aumenta l'ineguaglianza fra gli uomini. Se la felicità fosse il fine ultimo, l'uomo avrebbe potuto rimanere nella vita istintiva del paradiso terrestre; dopo la rottura con l'istinto — la quale viene descritta dall'antica leggenda

sotto la forma del peccato originale — e dopo che l'uomo è entrato nella via della ragione, non rimane altro che percorrere interamente questa via affinchè la saggezza acquistata supplisca nella direzione della vita l'istinto. Invece della felicità immediata il fine del singolo individuo sta allora nel rendersi degno della felicità per mezzo della propria libera attività. Ma il conseguimento di questo fine presuppone che si formi una libera società civile, anzi in ultima analisi che si formi una società cosmopolita (18). Una società, nella quale la libertà dell'individuo è per la sua conformità alla legge compatibile con la libertà di tutti gli altri uomini, si svolge tuttavia soltanto perchè il bisogno stringente lo esige. Gli uomini combattono durante la loro vita in comune una lotta incessante gli uni contro gli altri. L'uno ha bisogno dell'altro — ma l'ambizione e la cupidigia di tutti sono causa di lotte continue — fra gli individui e fra gli Stati. Questa lotta è necessaria perchè altrimenti l'ignavia manderebbe in rovina la specie e le migliori facoltà non avrebbero modo di svolgersi. Gli alberi della foresta si contendono a vicende la luce e l'aria, ma con ciò si costringono reciprocamente a ricercare in più alte regioni aria e luce e ad ottenere quindi proporzioni belle, alte, slanciate. Ogni civiltà ed ogni arte, ogni ordinamento sociale è il frutto di tendenze antisociali, il cui reciproco contrasto costringe gli uomini a sottoporsi ad una disciplina ed a svolgere le disposizioni naturali in capacità superiori. Epperò sulla via che conduce alla perfezione della natura si trovano i più grandi dolori. L'epoca di transizione è un'epoca dolorosa, e Rousseau non aveva completamente torto quando alla semiciviltà preferiva lo stato naturale.

Non è opinione di Kant che un'armonia puramente esterna degli interessi egoistici debba essere l'ideale e il fine ultimo a cui miri la storia. La civiltà più alta comprende anche la moralità; poichè soltanto quel bene che scaturisce da un'intenzione morale è qualche cosa di più che una semplice parvenza e che una miseria dorata. La moralità è dunque qui in Kant l'attività che corona l'educazione dell'uomo.

Ora noi troviamo che Kant l'anno appresso alla pubblicazione dell'*Idee zu einer allgemeiner Weltgeschichte* dichiara per la prima volta (nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) che la legge morale, allorchè si rivela chiaramente nella coscienza morale, sospinge appunto l'uomo ad agire in modo che la regola seguita di-

venti una legge generale e che ogni essere umano venga considerato come fine e non puramente come mezzo. Ciò che Kant erige nel suo definitivo punto di vista etico come contenuto della legge morale o del dovere è dunque, come si vede, un'*anticipazione del fine dello svolgimento storico* — così come nel campo teoretico i principii aprioristici *anticipano* mediante i concetti di quantità e di causalità il corso dell'esperienza. L'ideale di una libera società di individualità umane, derivato dall'esperienza umana e dai bisogni dell'uman genere — ideale che nella storia dell'etica e della religione si presenta sotto le forme più varie — segna per Kant ad un tempo il fine ultimo della storia, la quale progredisce attraverso l'egoismo, l'antagonismo, il bisogno e l'afflizione, ed il *contenuto* della legge morale la quale si manifesta nell'interno dell'individuo. L'etica di Kant formula un ideale storico, e non è così completamente aprioristica come credette egli stesso. Come nella formazione di tutti gli altri ideali, anche qui ha concorso l'esperienza (19). Il carattere elevato, assoluto, incondizionato che la legge morale riceve agli occhi di Kant in opposizione alla natura sensibile ed alle limitate facoltà dell' individuo vien spiegato in modo naturale quando essa venga identificata con la legge delle specie rivelantesi nella coscienza del singolo individuo. In ciò sta il carattere meraviglioso della legge morale, come di tutti gli altri istinti della specie. La grande opposizione che per Kant sussiste storicamente fra i fini dell'individuo e quelli della specie lo indusse ad accogliere una non meno recisa contrapposizione fra la legge morale ed ogni elemento empiricamente dato della natura umana. La psicologia pareva non poter colmare questo vuoto. Solamente per mezzo di un salto Kant passa dalla psicologia all'etica. Mentre ancora nell'" Idea „ egli aveva considerato la moralità come il grado supremo dell'evoluzione della civiltà, più tardi (*Kritik der Urteilskraft*, § 84) gli parve impossibile che un qualsiasi grado dello svolgimento naturale possa soddisfare le esigenze incondizionate della legge morale. Egli spezzò dietro di sè la scala per mezzo della quale era pervenuto alla sua etica definitiva.

b) L'influenza delle indagini gnoseologiche (della " Critica della ragion pura „) si fa potentemente sentire nel progresso delle sue idee etiche verso la loro forma definitiva. Già nell'anno che seguì la pubblicazione della " Critica della ragion pura „ Kant lavorava ad un'esposizione dei principii dell'etica (come può vedersi

da una lettera di Hamann ad Hartknoch dell'11 gennaio 1872). Per quanto egli volesse nettamente distinguere fra teoria e pratica, tuttavia esse erano nel suo pensiero in strettissima connessione. Uno dei pensieri fondamentali nella " Critica della ragion pura „ diceva che il mondo empirico, la natura può soltanto avere origine per noi sotto la presupposizione di leggi obbiettive universalmente valide. Kant pensò ora la legge morale in esplicita analogia con le leggi naturali: " La validità del volere come legge generale per l'agire umano ha analogia con il collegamento generale delle esistenze mediante leggi generali costituenti l'elemento formale della natura „ — e perciò la legge morale, incondizionata (l'imperativo categorico) può venir così espressa: " Agisci secondo quelle massime per mezzo delle quali tu puoi ad un tempo volere che esse siano una legge generale „ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3ª ed., p. 52, 81). Come noi penetriamo mediante il principio causale nel grande mondo della realtà, così la legge morale ci dà accesso ad un mondo ideale. Là è questione del valore obbiettivo delle mie rappresentazioni, qui delle mie azioni. L'obbiettività è fondata dappertutto sulla legge. Già nel frammento che ci fece conoscere l'etica di Kant nel suo secondo stadio, venne accentuata come fatto decisivo l'intima coerenza, l'accordo con noi stessi in ogni nostro volere. Questo modo di vedere vien ora ampliato togliendo ciò che è puramente individualistico: la legge del nostro agire deve essere la legge di un mondo di esseri spirituali. Io cado in contraddizione con me stesso quando io giudico me stesso diversamente dagli altri uomini!

Ora l'esperienza non può mai fondare una legge generale; la possibilità dell'esperienza già dipende, al contrario, dalla validità della legge. Ciò vale così nel rapporto pratico come nel teoretico. La natura umana data nell'esperienza, quale ce la fanno conoscere la psicologia e la storia, non può perciò fornirci una base della legge morale. La sua origine è indipendente da ogni esperienza e non può in alcun modo venir esplicata empiricamente e teoreticamente. Inoltre tutta la natura umana data nell'esperienza deve essere sottoposta alla legge morale e da questa venir regolata: non può dunque essere essa medesima la sorgente della legge. L'esperienza è sempre condizionata, la legge è incondizionata. La ragione deve scegliere il suo punto di partenza fuori dei fenomeni, se essa vuole essere in grado di sottoporre ogni cosa alla sua

legge incondizionata. Ma non per ciò questa legge cessa di essere la legge dell'intima essenza propria dell'uomo: essa scaturisce da ciò che nell'uomo non può presentarsi nell'esperienza, dal suo fondamento intelligibile, non dall'uomo come fenomeno, — dall'uomo come cosa in sè, come noumeno, non dall'uomo come essere sensibile. Già nella " Critica della ragion pura „ (1ª ed., p. 553) Kant aveva detto che la ragione stessa non è un fenomeno e non è sottoposta a condizioni sensibili, e tutta la teoria del carattere intelligibile mostra che il particolare e sfortunato indirizzo per cui si mise l'etica di Kant era già, in principio almeno, fermamente consolidato allorchè Kant scrisse la sua opera principale. Nella " Critica della ragion pratica „ (§ 5) è detto che la pura forma della legge non ha nulla di comune con i fenomeni, ed anzi rende l'uomo indipendente dall'intero mondo fenomenico. L'uomo stesso appartiene adunque a due mondi: come membro del mondo intelligibile dà la legge a sè stesso come membro del mondo fenomenico; egli è nello stesso tempo legislatore e suddito. Egli non ha bisogno di uscire da sè stesso (ma soltanto dal suo essere sensibile, fenomenico) per trovare l'incondizionato. Un " tu devi „ esiste per l'uomo solamente perchè egli appartiene, oltrechè al mondo intelligibile, anche a quello sensibile.

Ma con ciò, secondo Kant, la stessa legge morale, come pure la possibilità di applicare la medesima nel mondo empirico, diventa assolutamente inesplicabile. È così impossibile lo spiegare " in qual modo la ragione possa divenir pratica „, come lo spiegare in che modo il mondo intelligibile, la cosa in sè, sia collegato al mondo fenomenico. Nessun mortale è in grado di vedere in che modo il mondo intelligibile stia a fondamento del mondo sensibile. Si vede il progresso dell'idealismo etico di Kant. Nel suo zelo per l'affermazione dell'altezza della legge morale e della dignità dell'individualità, egli le eleva ambedue al disopra del mondo empirico, cosicchè diviene un enigma come questo abbia qualche cosa di comune con quelle. Egli trasporta i fondamenti dell'etica al di là dei confini della conoscenza e li fa partecipi della medesima sorte del contestato concetto-limite nel quale il suo pensiero teoretico trovò la sua conclusione. Per la sua sempre più marcata opposizione all'empirismo egli si avvicina al misticismo (20); anzi viene ad affermare esplicitamente che il misticismo è nel rapporto morale meno pericoloso dell'empirismo (" Critica della ragion pratica „, I, 1, 2 in fine).

Il razionalismo di Kant non fu lontano dal passare al misticismo, come a suo tempo il misticismo (in forma di pietismo) aveva contribuito allo sviluppo del razionalismo. — Qui si trova una vera incoerenza della sua filosofia. Poichè secondo Kant le forme vengono trovate mediante l'analisi dell'esperienza, non possono venir disgiunte dall'esperienza e non possono venir poste in perfetta opposizione ad essa. Le forme non sono enti intelligibili, ma sono acquistate mediante l'astrazione e l'analisi e possono soltanto venir considerate come appartenenti al mondo nel quale vennero trovate, dato pure che esse abbiano in questo l'importantissima funzione di fondare ogni forma di validità obbiettiva. Ciò deve valere per la legge morale formale come per le forme dell'intuizione e per le categorie. Kant è indotto dal suo zelo morale ad assegnare alla legge morale un posto nel mondo intelligibile od almeno a considerarla come quella che dà accesso a questo mondo, mentre non ha nessuna intenzione di attribuire eguale dignità all'analogo principio causale. — Come è sovente accaduto, l'idealismo etico, spinto alla sua estrema tensione, ha cooperato alla sua stessa rovina. Non si fa un vantaggio all'etica col fondarla su qualche cosa che è al di fuori di ogni esperienza. L'elemento etico non può vivere ed agire che nel mondo dell'esperienza. — Ciò che vi ha di importante nella concezione etica fondamentale di Kant avrebbe potuto benissimo essere conservato anche se egli non avesse vôlto le spalle alla psicologia. Il contrasto fra l'ideale etico e gli elementi inferiori della nostra natura, che egli mise così energicamente in rilievo, è in realtà tolto dall'esperienza psicologica, e Kant in realtà non fa che dare a questa esperienza un'espressione mitologica quando fa della medesima una cosa sola con il contrasto fra il mondo intelligibile e quello fenomenico.

c) Nelle sue opere etiche (*Grundlegung*, 1785, e *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) Kant viene a stabilire il principio dell'etica per mezzo dell'*analisi della coscienza morale ordinaria praticamente data.* Egli propone all'etica filosofica il compito di trovare ed esaminare a fondo quel principio che la ragione pratica dell'uomo applica spontaneamente. In ciò si tratta anzitutto di esporre 1) i fenomeni etici ossia i dati, poi di trovare 2) la legge da cui questi dipendono, e per ultimo 3) la forza che agisce conforme a questa legge.

1) Già la coscienza morale ordinaria sa benissimo che il valore

etico di un'azione non dipende da ciò che vien conseguito od effettuato all'esterno. Non negli effetti esterni, ma nell'interna volontà sta l'essenziale: la sola cosa buona è la buona volontà! Il bene risiede nell'interno e non fuori dell' individualità operante. Perciò, buona è soltanto quell'azione che scaturisce dal dovere ossia dall'osservanza della legge morale. Nè i costumi e le usanze, nè la esperienza, nè i simboli di altri tempi — e fossero pur anche i più sublimi — fanno buona un'azione. Ogni costume ed ogni simbolo, ogni ideale dato nell'esperienza deve dapprima venir esaminato e giudicato. Anche il Santo del Vangelo deve venir confrontato con il nostro ideale prima che noi possiamo riconoscerlo. Non è quindi possibile nè una fondazione teologica, nè una fondazione psicologica dell'etica. Il dovere non emana nè dall'autorità, nè dall'esperienza. Ogni sentimento è empirico, sensibile, egoistico; lo stesso così detto senso morale e la stessa simpatia sono propriamente soltanto forme dell'impulso verso la felicità! La caratteristica del volere etico è l'*autonomia* (vale a dire la proprietà della volontà di essere legge a sè stessa). Da questa deriva l'interiorità della legge; per l'assoggettamento alla legge della nostra propria volontà noi siamo indipendenti dall'esperienza e dall'autorità, e siamo nello stesso tempo autonomi ed attivi.

Ora l'esperienza mostra che nella natura dell'uomo vi sono elementi i quali si adattano solo con riluttanza a questa legge morale contenuta nella ragion pratica. Appunto per ciò noi le diamo il nome di legge e le sue esigenze ci appaiono come precetti incondizionati, come un imperativo categorico. Si tratta quindi di un dovere che è una cosa sola con il nostro più intimo volere; ma questo nostro più intimo volere incontra in noi stessi resistenza. Noi incliniamo a non essere autonomi, a non seguire l'intima legge della nostra propria volontà. Perciò il compito etico assume il carattere di *dovere*, di costrizione morale, e la legge morale appare come superiore ad ogni elemento empirico dato del nostro essere.

Ogni coscienza morale secondo Kant presenta all'analisi questi due tratti: l'interiorità e la sublimità della legge, concordanza con l'essenza dell'uomo e recisa opposizione con il suo essere fenomenico. Anche negli stessi uomini più tristi, Kant afferma, si possono rintracciare questi tratti. Mentre nelle sue opere giovanili (*Beobachtungen*, 1764) egli ammetteva la possibilità di notevoli va-

riazioni del sentimento morale, ora fa qui, abbastanza dogmaticamente, la natura umana assai più uniforme di ciò che non sia — ma ciò gli è anche soltanto possibile coll'oltrepassare l'esperienza. Kant annette grandissima importanza ai contrasti della natura umana. Appunto i casi estremi, egli opina, mostrano nel miglior modo quali elementi disparati e quali disparate energie comprenda la natura umana. Gli esempi su cui egli fonda la sua analisi, contengono quasi tutti un conflitto. L'elemento etico risalta tanto più chiaramente nelle sue particolarità quanto più sono forti le contrastanti energie e quanto più vengono tenuti lontani altri motivi sussidiari che non siano quelli puramente etici. Nella " *Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft* „ che chiude la " Critica della ragion pratica „ raccomanda perciò le indagini sui conflitti morali, i quali per l'analisi etica equivalgono ai metodi di reazione delle analisi chimiche (21). Ma Kant non soltanto afferma che l'elemento etico *risalta nel modo più evidente* nei conflitti fra l'esigenza etica da un lato e l'interesse sensibile ed egoistico dall'altro. Egli dichiara altresì che soltanto in tali circostanze *esiste effettivamente* la buona volontà: " Lo stato in cui io nel caso di collisione fra certi miei fini e la legge morale del dovere, do scientemente la preferenza a quest'ultima, non è semplicemente uno stato migliore, ma *il solo stato veramente buono* „. Schiller mise in caricatura questa tendenza rigoristica dell'etica di Kant in un noto epigramma, nel quale conclude che si fa il proprio dovere solo allorquando lo si fa con avversione. Tale non era l'opinione di Kant. Come appare dall'entusiastica apologia, in cui egli stesso erompe, in onore del dovere, della sublime potenza che vive nell'intimo dell'uomo, anch'egli pensava che si debba compiere il dovere con franchezza e con ardore. Solo egli nutriva uua certa diffidenza verso i doveri che appaiono troppo facili; in ciò egli voleva scorgere un segno che non si abbia ancora veramente trovato il proprio dovere. Ed esigeva che in rapporto a quest'ultimo si debba fare astrazione da ogni interesse individuale, da ogni attrattiva immediata. L'obbligazione del dovere non deve sopprimere l'indipendenza dell'individuo, ma solamente limitarla.

2) Ora, qual'è il contenuto della legge che si rivela secondo Kant nella coscienza di ogni uomo, sia egli o non sia in grado di formularla? — Poichè la legge (per la sua interiorità e sublimità) deve essere indipendente da ogni esperienza, il rispondere a tale

domanda appare difficile. Kant decide la questione con perfetta coerenza: la legge morale è puramente formale; essa fornisce solamente la forma che la volontà deve assumere per essere buona! E la forma consiste in ciò, che il principio da me seguito nel mio agire deve poter costituire il fondamento di una legge universale, ossia deve avere valore per tutti gli altri esseri ragionevoli che si trovano nelle medesime mie condizioni. Il soggetto del volere deve applicare a sè stesso un criterio universale, deve considerare la propria azione come se fosse per creare con la medesima una nuova natura. Con questa regola, Kant opina, sarà facile scoprire nei singoli casi il dovere, assai più facile che non raggiungere la felicità. Che, per es., io non possa ritenermi un bene affidatomi e che io non possa mentire risulta da questo principio con evidenza; poichè se il contrario fosse un diritto universale ogni fiducia tra gli uomini sparirebbe. L'individuo considera pertanto sè stesso nel suo apprezzamento morale come membro d'una collettività e limita il suo volere conformemente alle condizioni richieste dalla vita collettiva. Kant distingue esplicitamente il suo principio morale dall'antico precetto: non fare agli altri ciò che non vuoi gli altri facciano a te, precetto che può venir interpretato in modo puramente egoistico. Ma vi è ancora nel suo principio qualche cosa di più che non l'elemento puramente formale, la pura conseguenza logica: vi è ancora la presupposizione che oltre ai miei propri interessi ve ne siano ancora degli altri, — che oltre a me esistano altri centri individuali del mondo. Debbo io, come Kant crede, saper ciò a priori dalla mia ragion pura? Che io sono membro di una società le cui esigenze sono per me una legge, è cosa che io imparo soltanto dall'esperienza. E, come vedemmo, l'etica di Kant è in realtà sorta sotto l'influenza della sua concezione storica. Egli stesso deve confessare che la legge morale è determinata storicamente ed empiricamente, quindi non è puramente formale, quando dice (*Tugendlehre*, § 27): “ La ragione legislatrice include nella sua idea dell'umanità l'intera specie „. E questa è bene un'idea che ha la sua storia ed invero una storia lunga e faticosa! Kant stesso del resto sentì quanto sia impossibile procedere innanzi con un principio puramente formale dal momento che ogni agire presuppone fini e compiti positivi. Ma se l'imperativo categorico, se il carattere incondizionato dell'obbligazione doverosa non deve venir contaminato, i fini prefissi debbono essere tali da possedere un valore

assoluto: altrimenti non può essere considerato come un dovere il proporsi tali fini! Il valore della mia individualità — così all'incirca è il ragionamento di Kant — dipende dalla mia capacità a seguire nel mio interno la legge universale: qual fine può allora esigere da me il dovere incondizionato? Soltanto quello, suona la risposta, di apprezzare il valore di altre personalità, il quale si fonda egualmente sulla loro capacità di essere, seguendo la legge, volontà autonome. Mentre *la prima formula etica* di Kant dice: " Agisci in modo che la massima del tuo agire possa servire di regola universale! " — dice la sua *seconda formula*: " Agisci in modo da far servire in ogni tempo l'umanità così nella tua persona come nella persona di ciascun altro come fine e non mai puramente come mezzo! " (*Grundlegung*, 3ª ed., p. 66; — *Kritik der pr. Vernunft*, I, 1, 3; — *Tugendlehre*, Introduzione, § III-IV). Secondo il suo avviso l'ultima formula si può derivare dalla prima; ciò è tuttavia impossibile se la prima vien concepita come puramente formale. Ambe le formule presuppongono che noi ci sentiamo effettivamente membri di un regno di esseri individuali. Ed anzi è la prima che si può derivare dall'ultima, se si vuole che la legge esista per le individualità e non viceversa. Fatta astrazione dell'artificiosità della derivazione, Kant ha enunciato un grande ed importantissimo principio. È il principio della personalità nella sua forma più alta, è un pensiero che ancora vivrà quando da lungo tempo sarà dimenticata l'imperfetta ed innaturale dimostrazione kantiana, un pensiero di un alto valore etico sia di fronte al principio di autorità, quando questo vuol essere qualche cosa di più che un principio educativo, sia altresì di fronte alla teoria dell'utile e della felicità esteriore che si contenta della scorza e dimentica il nocciolo. Non pertanto lo stesso Kant rimase nella convinzione che il suo principio morale sia puramente formale, un'espressione della ragion pura. Ma allora si presenta la domanda: come può questa legge intelligibile determinare la nostra volontà che agisce nell'esperienza? Come può la legge divenir *motivo*? Nel suo zelo di affermare l'interiorità e la sublimità della legge, Kant non aveva tenuto conto della psicologia. Egli non volle fondare l'etica sul sentimento, imperocchè il sentimento è uno stato passivo, dipendente dalle esperienze. Ma non può tuttavia contestare che l'azione sarebbe impossibile se il sentimento non desse l'impulso. Egli cerca quindi di mostrare che appunto il pensiero della

legge morale universale eccita in noi un sentimento di stima e di venerazione. La stima è per lui un sentimento che non può venir spiegato per mezzo dell'esperienza; essa non è nè piacere nè dispiacere, ma un puro interesse prodotto nel nostro interno dall'altezza della legge, un effetto esercitato sull'animo dal pensiero di questa legge. Qui vi è dunque un motivo che può porre in moto il nostro volere empirico. Motivo, invero, che contiene un enigma altrettanto grande quanto quello del rapporto fra il mondo intelligibile ed il mondo fenomenico, e (ciò che è ancora più grave) la cui possibilità contraddice al principio kantiano che il rapporto causale sia valido per tutti i fenomeni interni ed esterni; la stima non deve venir spiegata da cause fenomeniche! Anche qui Kant si lasciò fuorviare dal suo idealismo etico; ma anche qui è possibilissimo spogliare il suo profondo pensiero dall'involucro di cui Kant l'ha rivestito.

3) Dal fenomeno, dalla coscienza morale dell'agente, Kant risale alla legge e dalla legge alla forza. La legge è l'espressione di una *coscienza della libertà*. Legge e libertà sono in certo qual modo una sola e stessa cosa; pur volendo separarle, dalla legge dobbiamo concludere alla libertà (*Kritik d. prakt. Vernunft*, § 6). La legge emana dalla volontà stessa (*Grundlegung*, 4ª ed., p. 104 e seg.; — *Rechtslehre*, Introduzione, § IV). Imperocchè la legge è il frutto della legge imposta da noi a noi stessi, l'espressione dell'autonomia *di noi*, esseri ragionevoli. Per libertà Kant intende *anzitutto* l'originarietà, la facoltà di operare secondo principii e forze interne, l'indipendenza dal dato e dall'esterno. Ma Kant non si rimane a questa definizione della libertà. La libertà importa per lui nello stesso tempo la *facoltà di iniziare un cominciamento assoluto,* di introdurre una successione causale assolutamente nuova. Questa facoltà è per lui una conseguenza necessaria dell'originarietà e dell'indipendenza. Ma allora la “ libertà „ non può assolutamente trovarsi nel mondo dei fenomeni, il quale anzi, come Kant nella “ Critica della ragion pura „ ha mostrato, non presenta alcun cominciamento assoluto. Se la libertà dev'essere la facoltà di una produzione assoluta di quei motivi (22) che determinano la volontà agente nell'esperienza (ciò che già era contenuto nella teoria della stima) essa può solamente riscontrarsi nel mondo intelligibile (ma può parlarsi di azione e di cominciamento qui dove il tempo non ha più alcuna validità?). Kant non indaga se l'indipendenza e la

facoltà di un cominciamento assoluto si implichino necessariamente. Potrebbero formarsi nel mondo nuovi centri i quali dopo essersi formati agiscano indipendentemente da influenze esteriori e conformemente ad una legge interna. Kant fa di ogni singola volontà un dio, invece di farle conquistare la sua divinità per mezzo dell'evoluzione e del lavoro.

Ed alle due definizioni della " libertà " (come indipendenza e come facoltà di un cominciamento assoluto) in alcuni passi (*Kritik d. prakt. Vernunft*, ediz. Kehrbach, p. 116 e seg.; — *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, passim*) se ne aggiunge una terza: *la facoltà di fare tra due cose opposte l'una piuttosto che l'altra.* L'avere stabilito un tal mostruoso concetto trova la sua spiegazione nel reciso contrasto da lui stabilito fra l'essenza ideale (intelligibile) dell'uomo e l'uomo quale si presenta empiricamente. Quanto è grande l'idea che egli ha del primo, altrettanto è bassa quella che ha del secondo. Tra i due poli vi è una tensione violenta e non si comprende come l'uomo, la cui intima essenza è buona (la libertà nel primo senso si riduce ad una cosa sola col bene), possa trovar posto nel suo interno a motivi, quali ci vengono offerti dall'esperienza. Kant spiegò ciò con l'assumere una facoltà ancora più inspiegabile (23). Anche qui Kant è più felice per ciò che riguarda i fatti da lui rilevati che non per ciò che riguarda le teorie relative. La natura umana comprende in sè i più grandi contrasti; disposizioni al bene e disposizioni al male. Vi è una potenza di formare ideali puri e sublimi, e vi è la perversione, la mala volontà, la turpitudine. Questi contrapposti debbono trovarsi in reciproca connessione nella natura umana; essi debbono essersi svolti conforme a determinate leggi e sotto determinate condizioni. Kant, a cui del resto ben era famigliare di fronte ai rapporti umani il punto di vista dell'osservatore scientifico, col suo malaugurato dualismo fra etica e psicologia si chiuse qui la via ad ogni soluzione.

d) **Etica speciale.**

Kant ha esposto la sua etica speciale in due scritti, i quali in molti punti recano l'impronta della decadenza senile, ossia nella *Rechtslehre* e nella *Tugendlehre* (apparsi ambedue nel 1797). L'imperfezione di queste esposizioni deriva dalla manìa di sistematiz-

zare che nel vecchio filosofo aveva preso il sopravvento; nello stesso tempo si manifesta l'unilateralità della concezione etica complessiva di Kant in molte singole questioni. Al disopra di tutti i segni di decadenza e di unilateralità emergono tuttavia una serie di ideali nobili e virili che sono come il grande retaggio lasciato da Kant all'umanità.

Le due opere sono in una certa antitesi fra di loro, arrestandosi la teoria del diritto alla legalità, alla concordanza esteriore della mia azione con la legge che garantisce la libertà degli altri come la mia, mentre la teoria della virtù esige nello stesso tempo la moralità: l'azione deve scaturire da un'intenzione, da un'interna volontà di sottomettersi alla legge. La legge morale (l'imperativo categorico) esige la limitazione della mia volontà mediante condizioni volute dalla libertà degli altri. L'osservanza di questa limitazione può però anche avvenire per timore o per interesse proprio e non solamente per motivi morali. Il progresso verso quello stato ideale, nel quale più non vi saranno lotte, può aver luogo per l'influenza di molti e vari motivi, i quali non sono tutti propriamente morali. Il contrasto fra legalità e moralità non è tuttavia assoluto: imperocchè lo stabilimento della legalità, l'esigenza dell'impero della legge è anche la conseguenza di un imperativo categorico: " *Non deve aver luogo alcuna guerra,* nè quella che avviene fra me e te allo stato naturale, nè quella che avviene fra noi come Stati, poichè non è questo il modo con cui ognuno deve cercare il suo diritto " (*Rechtslehre,* Conclusione). Con ciò vien confermato il nostro asserto sopra espresso che la legge morale di Kant è un'anticipazione del risultato dell'evoluzione storica. L'ordinamento giuridico si presenta — sebbene esso non richieda che la legalità — come un'esigenza della moralità. " La ragione ", dice Kant (*Rechtslehre,* § 49), " ci obbliga per mezzo di un imperativo categorico a tendere verso uno Stato nel quale esiste la maggior concordanza fra la costituzione [dello Stato] ed i principii del diritto ". Kant ammette dunque che la realizzazione del più alto fine morale possa venir preparata dall'influenza di altri motivi che non siano quelli puramente morali. L'assicuramento esteriore della libertà, il quale vien reso possibile dall'ordinamento giuridico, è precisamente una condizione dello svolgimento della moralità interiore (*Lose Blätter aus Kants Nachlass,* p. 528). Kant stabilisce nei suoi scritti etici fondamentali (*Grundlegung* e *Kritik*

d. prakt. Vernunft) fra legalità e moralità un contrasto più reciso di quello che possa stabilire là dove s'addentra in indagini più particolari.

Kant definisce il diritto come il compendio delle condizioni sotto le quali l'arbitrio del singolo può venir conciliato, secondo una legge universale della libertà, con l'arbitrio degli altri. Non vi è che un solo diritto congenito, che appartenga ad ogni individualità umana, ossia: *la libertà, vale a dire, l'indipendenza da ogni coazione arbitraria da parte di altri nella misura in cui essa può coesistere, secondo una legge universale, con la libertà di ciascun altro.* Così il diritto di proprietà non si fonda sul fatto che io mi sono impossessato di una cosa prima di un altro *(prior occupatio)*, ma soltanto su ciò che io riconosco agli altri il medesimo diritto sopra le cose di cui essi si sono per i primi impossessati. Qui più che altrove è chiaro che i principii etici di Kant presuppongono sempre l'esistenza di uno Stato storicamente dato. L'origine poi dello Stato sarebbe dovuta, secondo Kant, ad un patto il quale limita la libertà dell'individuo in considerazione della libertà corrispondente degli altri. Ma egli non considera questo patto come un caso storico. Si serve dell'idea del patto come di un'idea direttiva, come di un principio razionale che dirige l'apprezzamento e lo svolgimento dei rapporti sociali. Ritiene l'origine storica della società come una questione che sotto questo riguardo è abbastanza indifferente. Per questo punto di vista, egli segna, in confronto della tendenza mitologizzante degli antecedenti filosofi del diritto, un vero progresso. Solo egli non si propone il problema del come abbia origine quello stesso principio razionale nella coscienza umana; qui noi ci urtiamo di nuovo nell'elemento dogmatico del suo pensiero.

Alla teoria kantiana del diritto è particolare il rigoroso svolgimento del diritto individuale che è fondato specialmente su di una rigida distinzione fra la persona (l'essere con una legge propria e con una responsabilità propria) e la cosa. Una persona non deve mai venir trattata solamente come mezzo! Da questo principio Kant non solamente deriva la libertà personale, ma altresì la libertà di discussione ed il diritto di partecipare alla legislazione. La legislazione non deve decidere riguardo al popolo nulla che questo non potrebbe voler determinare esso medesimo a suo riguardo, — per esempio, non può introdurre un sistema immutabile di dogmi, per cui verrebbe abolito il diritto al progresso della col-

tura, e non può istituire una nobiltà ereditaria. — Kant aveva salutato con entusiasmo la guerra per la libertà dell'America settentrionale e la rivoluzione francese, e nella sua teoria del diritto non dimentica questo suo entusiasmo. Considerava la repubblica come la costituzione dei tempi futuri; tuttavia lo spirito repubblicano era per lui più importante della costituzione esteriore, ed era d'opinione che una monarchia possa benissimo venir retta con spirito repubblicano. Detestava il governo patriarcale. Il sovrano non ha alcun diritto di rendere gli altri felici contro la loro volontà. Il diritto ha la sua origine nella libertà, non nella felicità, e della libertà, non della felicità deve preoccuparsi il sovrano. Perciò la pena deve venir applicata non come un mezzo per promuovere il bene della società o del malfattore stesso, ma solamente ed unicamente perchè il malfattore ha voluto la sua azione. L'uomo verrebbe considerato come mezzo, come cosa, se si volesse giustificare la pena altrimenti che come una rimunerazione. L'espiazione è un imperativo categorico. La pena non deve venir eseguita in vista di alcun vantaggio, anzi deve venir eseguita anche quando potesse portare con sè un danno grande quanto si vuole. Se un popolo si accingesse ad emigrare, dovrebbe dapprima giustiziare gli omicidi! *Fiat justitia, pereat mundus* — suona, interpretato da Kant: La giustizia deve regnare dovessero anche perire tutti i malfattori al mondo!

Nella sua *Tugendlehre* (teoria della virtù od etica individuale) Kant annette la massima importanza a quella complessione del carattere che corrisponde alla sua concezione generale della moralità. Trova la virtù nella fortezza d'animo *(fortitudo moralis)*, nell'energia e nella dignità, che sono un effetto della coscienza di possedere la legge delle proprie azioni nel proprio interno e di sentirsi collegato mediante questa legge con un grande tutto.

I fini proposti dall'etica individuale di Kant sono: 1) la propria perfezione e 2) la felicità altrui. Non la propria felicità: poichè l'uomo tende verso di essa spontaneamente e con tanto ardore che considera come un dovere degli altri uomini il prendersene egualmente cura. Neppure la perfezione degli altri: poichè soltanto essi medesimi possono attendervi; la perfezione consiste appunto nel cercare il fine in sè stesso conforme al concetto che si ha del dovere. (Come se la felicità potesse venir raggiunta così facilmente e come se nel proprio tendere verso la felicità si potesse fare a

meno dell'aiuto degli altri!). — 1) La tendenza alla propria perfezione comprende lo svolgimento di tutte le facoltà inferiori e superiori, ogni forma di coltura. Si tratta di elevare l'uomo dall'animalità: " Ciò che di caratteristico distingue l'umanità dall'animalità è la facoltà di proporsi un fine qualsiasi. Con il fine dell'umanità nella nostra propria persona è quindi anche collegato il dovere di rendersi meritevole dell'umanità per mezzo della coltura ", sopratutto per mezzo della " coltura morale ", ossia per mezzo della facoltà di subordinare le proprie azioni alla legge interiore. Kant deriva dalla dignità della personalità umana tutto ciò che fa dell'uomo un membro attivo ed utile della società: essere inutile ed ozioso vuol dire degradare l'umanità nella propria persona. Una parte molto caratteristica è intitolata " Della servilità ". Come individuo l'uomo è d'un valore inestimabile. Perciò, umile dinanzi alla legge nel suo interno, egli deve affermare altamente la propria individualità di fronte agli altri, si trovasse pur al cospetto di un Serafino! L'umiltà dinanzi agli altri non è un dovere, esso può al contrario divenire ipocrisia o viltà quando mediante essa si vuole acquistare favori o vantaggi. Perciò non fatevi servi degli uomini! Non lasciate calpestare il vostro diritto! Non accettate i benefizi di cui voi potete fare a meno! Mostratevi fermi ed evitate le querimonie indegne nei dolori! Non piegate innanzi ad alcuno, chè l'ideale è in voi stessi ed ogni esteriorità non è che un idolo! I profondi inchini e tutti gli altri segni di cortigianeria non manifestano che l'inclinazione dell'uomo alla servilità. E se l'uomo si fa verme, come si potrà lagnare poi di venir calpestato? — 2) Per ciò che riguarda il secondo fine stabilito da Kant nell'etica speciale, ossia la felicità altrui, si presenta in lui — senza che egli ne sia pienamente cosciente — un problema di un' estrema difficoltà: l'uomo deve qui regolarsi secondo la propria rappresentazione della felicità o secondo quella degli altri? È questo un problema che penetra fino alle radici più profonde della vita individuale, specialmente se si ha, come Kant, una concezione così rigida della dignità individuale soggetta soltanto alla propria legge. Kant appare qui molto titubante. Ora egli dice che gli altri non avrebbero il diritto di esigere da me ciò che a mio parere non è favorevole alla loro felicità, e parla del merito amaro di promuovere il vero bene degli altri uomini anche quando essi non lo riconoscono per tale; ora dice che io non posso beneficare nessuno secondo il mio

proprio concetto della felicità, e non può esser parola di beneficenza se io privo altri della libertà di esser felice secondo la sua propria scelta. — Kant divide i doveri verso gli altri in doveri d'amore ed in doveri di stima, secondochè ha luogo un rapporto di attrazione o di distinzione. Il dovere di stima scaturisce direttamente dai primi principii dell'etica di Kant. Maggiori difficoltà gli presenta l'amore, sia per la rigorosa indipendenza che egli attribuisce ad ogni singola individualità, sia per la sua concezione pessimistica della natura umana reale. L'amore deve venir limitato dal diritto degli altri, poichè se questi non sono padroni di sè stessi e del loro stato, rinunziano alla loro dignità umana. Oltre a ciò l'amore è un sentimento ed un bisogno immediato che non si lascia facilmente regolare dai precetti della ragione. E infine, data la natura degli uomini, così come essi sono, è difficile pretendere che noi li troviamo naturalmente amabili. È nostro dovere amarli e beneficarli, e questo dovere non cessa per la triste esperienza la quale ci insegna che la nostra specie si dimostra assai poco degna d'essere amata quando si impari a conoscerla alquanto da vicino. Soltanto l'amore della benevolenza, e non quello della compiacenza *(amor benevolentiae, non complacentiae)*, può dunque essere nostro dovere. Kant trova nell'amicizia un'armonia dell'attrazione e della distinzione, dell'amore e della stima: la vera amicizia è invero " un uccello rarissimo, come un cigno nero "; pure vi sono realmente dei cigni neri. Per contro non dobbiamo dolerci se Kant, vecchio scapolo, non ha che un'imperfetta intelligenza del matrimonio. Egli ne tratta non nella Teoria della virtù, ma nella Teoria del diritto. Esso è per lui un patto col quale due persone di sesso diverso si obbligano ad entrare reciprocamente in rapporti sessuali, rinunciando ad ogni rapporto con altri. Kant menziona l'inclinazione sessuale soltanto come un bisogno isolato della natura umana, la vede soltanto dal lato puramente sensuale e non ha senso per le sue sfumature e per la sua possibile connessione con alcuni dei sentimenti più ideali.

5. — Filosofia della religione.

(Critica della ragion pratica e Religione nei limiti della pura ragione).

a) Morale e religione.

L'etica di Kant è autonoma — è (o crede di essere) indipendente da tutte le altre presupposizioni che non siano quelle esistenti nell'intimo essere dell'uomo, nell'attività la quale ne costituisce la natura intima, indipendente dalla fisica e dalla iperfisica, dalla psicologia e dalla teologia. Per Kant deve quindi essere molto difficile il trovare un passaggio naturale dalla morale alla religione. Poichè, come può farsi derivare la dipendenza dalla assoluta indipendenza ed autonomia? E tuttavia già assai presto (fin dal 1766, vedi la conclusione dei *Träume eines Geistersehers*) si fece strada in Kant la convinzione che la religione possa soltanto venir fondata sulla morale. La spiegazione sta in ciò, che il còmpito incondizionato che vien proposto all'uomo nel suo interno deve venir assolto da un essere finito, limitato. La legge morale ci insegna a conoscere la nostra libertà interiore e con ciò la nostra indipendenza dal complesso del mondo empirico. Ma è appunto nel mondo empirico che questa legge deve essere attuata, deve completamente penetrare la nostra individualità. Sorge quindi un bisogno della ragione, un bisogno morale, il quale esige l'adempimento di quelle condizioni senza le quali è impossibile la realizzazione completa dei còmpiti ideali. La prima condizione è l'esistenza continuata, poichè soltanto per un progresso che va all'infinito può la volontà giungere alla concordanza completa con la legge morale. L'immortalità individuale diviene dunque un postulato della fede. La seconda condizione è l'armonia fra il tendere morale ed il bisogno naturale di felicità. Per l'esperienza non si può dimostrare che la virtù conduca sempre alla felicità, o la felicità sempre alla virtù; quando ciò avviene è dovuto al caso. E tuttavia il bene supremo non deve soltanto abbracciare la virtù (il bene più grande) ma anche la fe-

licità. Vi deve essere un remoto fondamento nel quale trovino il loro accordo il mondo della natura e quello della libertà. Un secondo postulato è perciò l'esistenza di una forza la quale possa congiungere in un' intima armonia i due mondi, sì che la moralità non si trovi come straniera nel mondo. Ognuno che sia profondamente penetrato dall'esigenza morale si sentirà perciò indotto alla fede nell'esistenza di un Dio.

La ragione pratica conduce così a convinzioni le quali concernono qualche cosa che è posto al di là dei limiti posti dalla ragione teoretica. Quell'incognita (la cosa in sè) che la ragione teoretica doveva lasciare da parte ci diviene accessibile se noi obbediamo al bisogno, destato in noi dalla ragion pratica, di postulare una perfetta realizzazione dell'ideale morale. Kant enumera tre postulati, in quanto già si è dovuto oltrepassare i limiti della conoscenza teoretica col porre la libertà come facoltà incondizionata; questo è dunque il primo postulato.

Il bisogno da cui scaturiscono i postulati non è di natura sensibile od egoistica, ma è una conseguenza della presenza e dell'attività della legge morale nello spirito umano, quindi una conseguenza di ciò che nella sua essenza è universale e universalmente valido. È un bisogno della ragion pura. Ma quanto energicamente Kant afferma la differenza di questo bisogno da ogni altro possibile desiderio, altrettanto energicamente egli ne afferma il carattere puramente soggettivo. La fede (o meglio: la speranza) a cui esso induce non è per sè stessa un dovere, quantunque essa venga provocata dalla legge del dovere. Non può essere un dovere — come dice Kant — il credere ciò che non può essere conosciuto (*Kritik der prakt. Vernunft*, Kehrbach, p. 151, 172 e seg.). Kant opina: se l'uomo sente la legge nel suo interno, *inevitabilmente* sentirà anche il bisogno di accettare le condizioni sotto le quali essa può venir realizzata. E nella fiducia di questa inevitabilità, egli dichiara fra l'altro che è anche un dovere verso sè stesso l'avere una religione, non potendosi altrimenti affermare la propria convinzione morale (*Tugendlehre*, Conclusione. — *Lose Blätter*, p. 513). Anzi, gli sfugge detto che i nobili spiriti possono ben talvolta vacillare nella fede, ma non mai rinunziarvi (*Kritik d. prakt. Vernunft*, Kerhb., p. 175).

Il punto essenziale sta nel sapere se il bisogno della ragione, da cui scaturiscono i postulati, sia realmente universale — se si trova

necessariamente in tutti gli individui che riconoscono una legge morale incondizionata, che nutrono nel loro interno un ideale infinito. Kant non ha veduto che tale questione non può venir risolta a priori, ma si può risolvere soltanto con l'aiuto dell'esperienza psicologica. Coerentemente alle sue proprie presupposizioni, egli non potrebbe nulla opporre a colui che potesse guardare, senza vacillare nella sua convinzione morale, ma anche senza un qualsiasi postulato, all'eterna disarmonia fra l'ideale e la realtà. Anzi, in un singolo passo egli ha contemplato questa possibilità. Questo passo è di un interesse particolare, chè esso rivela chiaramente che cosa Kant voleva raggiungere coi suoi postulati. " Noi possiamo „, Kant dice (*Kritik der Urteilskraft*, § 87), " pensare un uomo retto (supponiamo Spinoza) il quale si tenga convinto che non vi sia un Dio, nè una vita futura; come giudicherà egli dell'indirizzo impresso alla sua volontà interiore dalla legge morale che egli praticamente rispetta? Egli non si attende dall'osservanza della legge nessun vantaggio per sè, nè in questo nè in un altro mondo; egli pratica disinteressatamente il bene, verso cui si rivolgono, guidate dalla legge interna, tutte le sue forze. Ma i suoi sforzi sono limitati ed egli può attendersi dalla natura di tanto in tanto qualche casuale consenso, giammai però un accordo regolare, determinato da leggi costanti, riguardo a quel fine, la cui realizzazione appare a lui come un dovere, una necessità interiore. L'inganno, la prepotenza e l'invidia trionferanno intorno a lui, quantunque egli stesso sia probo, mansueto e benevolo. Gli onesti che egli incontrerà saranno dalla natura indifferente sottoposti, senza riguardo alcuno alla felicità di cui essi son degni, a tutti i mali della miseria, dell'infermità e della morte immatura, simili in ciò agli altri animali della terra, e tali rimarranno fino a che un'ampia fossa tutti li accoglierà per restituirli, essi che credevano di essere il fine della creazione, alla voragine cieca, al caos della materia da cui erano stati tratti „. Ora Kant crede che senza i postulati religiosi l'uomo non potrebbe tenersi saldo a quel fine che gli è proposto dalla legge morale. Ma la sua etica non voleva forse far astrazione appunto da ogni finalità, esigendo un volere mosso dal solo amore della legge interiore — qualunque fosse per essere la conseguenza? Solamente per un' incoerenza egli può stabilire il concetto *del bene supremo* (la riunione della felicità e della virtù) come fine *etico*; imperciocchè il primo principio della sua etica (*Grundle-*

gung, p. 1) suona: " Non si può pensare nulla nel mondo ed anzi in generale anche fuori del mondo, che possa essere ritenuto come incondizionatamente buono, fuorchè soltanto una *buona volontà* ". Per i suoi postulati (specialmente per il secondo ed il terzo) egli distrugge in realtà di nuovo l'indipendenza dell'etica.

I postulati divengono necessari quando venga sentito il bisogno di pensare la moralità in rapporto con il resto della nostra concezione complessiva del mondo. È questo invero un bisogno che non vien sentito da tutti e che, considerato eticamente, non ha necessità di farsi sentire. Il grande merito di Kant nella filosofia religiosa sta tuttavia appunto nell'aver ricondotto il grande problema religioso con maggior chiarezza e con maggior profondità di ciò che prima non fosse avvenuto, ad un bisogno personale determinato dal suo rapporto con l'ideale etico. La posizione del problema religioso nei diversi tempi e nei diversi individui dipende dall'esistenza o non di questo bisogno e dal modo speciale in cui esso si presenta. Vi sono in ciò, come l'esperienza mostra, innumerevoli differenze individuali a cui Kant, a cagione del suo dogmatismo, non fece attenzione. Ma con la medesima sicurezza con cui egli determinò nel rapporto teoretico il luogo filosofico delle concezioni religiose, seppe anche qui trovare il luogo corrispondente per ciò che riguarda il loro aspetto pratico e psicologico.

b) I postulati religiosi nei loro rapporti con la teoria della conoscenza di Kant e con la " religione naturale ".

Coi postulati noi andiamo oltre i confini della conoscenza. Ma come è mai ciò possibile se la critica della ragione stabilisce che le forme della nostra conoscenza sono irrimediabilmente chiuse in questi confini? Eppure noi non possiamo ricorrere ad altre forme! Kant annette qui importanza al fatto che le categorie (si tratta qui, essenzialmente, come quasi sempre, del concetto causale) non scaturiscono dall'esperienza, ma dalla stessa facoltà del pensiero. In ciò egli trova la possibilità di servirsi delle categorie al di là dei limiti dell'esperienza o dei fenomeni, in modo da poter *pensare* il contenuto dei postulati, sebbene noi non siamo egualmente in grado di *conoscerlo.* Per la conoscenza sarebbe necessaria la coo-

perazione dell'intuizione e del pensiero. Ma l'intuizione è esclusa. La facoltà del conoscere umano è caratterizzata dalla distinzione fra intuizione e pensiero, come pure dall'essere la nostra intuizione sempre sensibile (spaziale o temporale). Un' intuizione soprasensibile condurrebbe a delle fantasticherie, a delle fantasmagorie da lanterna magica. — Noi pensiamo dunque Dio come causa del mondo, pensiamo una continuazione del nostro tendere e della nostra volontà ideale come principio primo, quantunque a questi concetti non si possa connettere alcun' intuizione data.

Anche un siffatto uso delle forme del pensiero non concorda tuttavia con la critica della ragione, secondo la quale i concetti senza intuizione sono vuoti (come le intuizioni senza concetti sono cieche). Ed anche quando si ammetta un tale uso, non sono le rappresentazioni ordinarie di Dio, di libertà e di immortalità, non le rappresentazioni della “ religione naturale „ quelle che Kant può esprimere coi suoi concetti puri. Con l'intuizione deve pure sparire il *rapporto di tempo*: ma come può allora essere parola di un' esistenza *continuata* (di una vita futura), di un principio, di una creazione? E se si debbono allontanare tutti i dati empirici, si deve separare dall'idea di Dio ciò che è dovuto alla psicologia umana. Noi non conosciamo che un intelletto il quale si eleva alla verità per mezzo di un apprendere e di un ponderare successivo e discursivo, e non conosciamo che un volere il quale si propone dei fini e cerca poscia i mezzi per conseguirli. Ciò non può venir applicato all'essere incondizionato ed infinito e sparisce contemporaneamente al rapporto di tempo. E se noi domandiamo a Kant che cosa rimanga dei nostri concetti psicologici se li sottoponiamo ad un mutamento così radicale da poterli rendere applicabili a Dio, egli chiaramente e schiettamente risponde (quantunque nelle esposizioni popolari della sua dottrina sempre sorvoli su questa risposta): non rimane che le *semplici parole*! “ Si nomini una sola proprietà „, egli dice per esempio (*Kritik d. prakt. Vernunft*, Kehrbach, p. 165), “ della quale non si possa dimostrare che, quando da essa sia separato tutto ciò che è antropomorfistico, più non rimanga che la nuda parola, senza potervi collegare il menomo concetto che possa lasciarci sperare un reale ampliamento della nostra conoscenza „. Dichiarazioni simili si trovano in tutte le opere principali di Kant (24). Spinoza non avrebbe potuto esprimersi più chiaramente. Se ora si domanda come potè Kant attribuire valore alle rappresentazioni

religiose, se esse sono teoreticamente vuote, si ha in risposta che, secondo Kant, tutte le rappresentazioni religiose sono *simboliche.* Noi dobbiamo supplire con analogie e con simboli là dove non servono i nostri concetti. Anche le rappresentazioni di un Dio personale e dell'immortalità individuale divengono allora solamente simboli di un qualche cosa che il pensiero non è in grado di esprimere in forma adeguata. Col passaggio dalla scienza alla fede non si acquista punto una conoscenza più alta. " Il bisogno della ragione " mette qui in realtà la poesia al servizio della ragione. I postulati sono proiezioni nell'inconoscibile di immagini che si sono formate nel mondo empirico. Se si riflette profondamente a ciò che questa dottrina implica, appare una grande differenza fra il punto di vista religioso di Kant e quello della " religione naturale ". Kant ebbe, come Lessing, una dottrina esoterica ed una dottrina exoterica (25) per quanto egli non ne scorgesse con perfetta chiarezza la differenza, e per quanto non prevedesse tutte le conseguenze che derivano dalla sua teoria del carattere simbolico dei concetti religiosi, la conseguenza, per esempio, che il simbolo non può venir imposto, ma dev' essere oggetto di una libera scelta individuale, onde non sarebbe escluso che il mio " bisogno della ragione " potesse trovare simboli più attraenti di quelli scelti da Kant. Nello stesso tempo Kant riferì in modo alquanto precipitato tutto ciò che egli sentiva il bisogno di credere, alla cosa in sè, senza esaminare se i vari postulati non si contraddicano reciprocamente (per es. l'onnipotenza di Dio e la libertà dell'uomo — cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 2ª ediz., p. 215 e seg. — *Lose Blätter*, p. 544). Egli si servì dei limiti della conoscenza come di una specie di paravento, gettando alla rinfusa al di là i vari elementi che, perchè non fossero d'imbarazzo alla scienza, voleva riservare alla fede, senza riflettere che il conflitto sarebbe risorto, dietro il paravento! Perchè noi possiamo pure esigere dai nostri simboli che essi non si contraddicano a vicenda.

Il carattere simbolico delle rappresentazioni religiose si riconnette strettamente al fatto che la fede religiosa scaturisce da un bisogno individuale. Noi cerchiamo delle forme sotto cui poterci rappresentare l'esistenza come un regno nel quale ciò che possiede per noi il più alto valore può giungere alla sua piena e perfetta esplicazione. Anche su questo punto la filosofia religiosa di Kant segna, con tutte le sue imperfezioni, un grande progresso in confronto dell'ortodossia e della teologia dell'illuminismo.

c) La religione positiva.

Ciò che si è detto delle rappresentazioni della religion naturale vale anche per le rappresentazioni della religione positiva. Già Kant dedusse questa conseguenza nel notevole scritto: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). Invece di chiedere se le rappresentazioni della religione positiva possono sussistere innanzi al tribunale della scienza e della critica storica, Kant s'informa del loro valore per la vita umana nel rapporto etico, chiede quali parti del loro contenuto possono avere un valore positivo per la vita. Questa è e rimane sempre la questione principale, poichè dalla risposta di essa dipende il valore che può venir attribuito a queste rappresentazioni (qualunque sia il giudizio della scienza e della storia). Che Kant siasi solamente occupato del cristianesimo, come la religione positiva più vicina, è più che naturale. Ma è singolare che egli prenda in esame specialmente i dogmi del peccato e del riscatto, e cioè appunto quei dogmi che meno avevano trovato favore durante il periodo dell'illuminismo. Egli trova che in essi sono contenute profonde verità etiche, potendosi interpretare ciò che nella Bibbia è riferito nella forma di una successione di casi storici esterni, come una serie di rapporti spirituali, come l'espressione di contrasti e di lotte interiori nella volontà umana.

Nella dottrina del peccato e del peccato originale Kant trova l'espressione di una verità confermata dall'esperienza: che in opposizione all'interno volere, la cui legge è la legge morale, si manifesta un'inclinazione a porre le esigenze della sensualità più in alto di quelle della ragione. Legge si oppone a legge (come in Böhme Dio a Dio); poichè non è già la sensualità per se stessa che è male. Il male è quella volontà che inverte il giusto rapporto pel quale la ragione domina sulla sensualità, e formula come legge il rapporto opposto. Il male radicale negli uomini è questa inversione del rapporto reciproco dei motivi. L'etica filosofica assume il male radicale come una cosa di fatto, come un dato empirico; la Bibbia ne espone l'origine come un caso storico facendo precedere nel tempo la natura buona dell'uomo alla natura cat-

tiva e facendo interrompere lo stato d'innocenza da un peccato originale. Per l'introduzione di un tentatore essa ammette nello stesso tempo che non si può dare di ciò alcuna spiegazione assoluta.

Ma accanto al male radicale si trova sempre nell'uomo una disposizione al bene che può specialmente venir svolta per mezzo dell'ammirazione che destano i buoni esempi. La capacità di apprezzare il bene, quand'anche non si sia in grado di esercitarlo, non scompare mai interamente. Questa capacità, da cui si svolge la coscienza morale, è ciò che vi è di ideale nella nostra natura, è il cielo interiore in noi, in opposizione al male radicale considerato come l'inferno interiore. Nella nostra natura ci è dato un prototipo inafferrabile, un ideale ingenito che nella Bibbia vien raffigurato come il figlio di Dio che discende sulla terra ed assume figura umana. L'uomo-dio è l'idea della natura umana nella sua perfezione. Anche qui vien descritto come caso storico ciò che appare al filosofo come un rapporto eterno: il rapporto del bene, dell'ideale alla natura umana, come una forza che sta in reciso contrasto con le altre inclinazioni di questa natura. La lotta fra Satana e Cristo è una lotta che avviene nell'interno della natura umana. Durante questa lotta il Dio in noi deve espiare i falli della nostra malvagia volontà. L'uomo nuovo, che deve sorgerne, soffre per i peccati dell'uomo antico. A ciò corrisponde nella nostra esperienza il pentimento, che presuppone un nuovo indirizzo della volontà, il quale si addossa i dolori inseparabilmente connessi alla liberazione dall'antica volontà. Questo è il contenuto etico del dogma del riscatto. Senza dubbio, il sorgere dell'uomo ideale in noi non può essere un processo definitivo; ogni passo innanzi è sempre solo un'approssimazione; tuttavia dal punto di vista supremo la successiva approssimazione viene appresa ed apprezzata nel suo complesso, astrazion fatta dal rapporto di tempo. Kant ha chiara coscienza che questa interpretazione simbolica è assolutamente diversa dall'interpretazione storica. Egli lascia quest'ultima alla ricerca erudita. Ma nel tempo stesso afferma che soltanto per questa interpretazione etico-simbolica i libri sacri possono avere un valore etico duraturo, e che si segue e si è sempre seguita questa via quando si è voluto rendere la religione praticamente feconda. Ed una tale interpretazione è tanto più giustificata in quanto le disposizioni morali dell'uomo già avreb-

bero esercitato spontaneamente la loro influenza nello svolgimento delle rappresentazioni religiose ed avrebbero impresso il loro carattere alle stesse rivelazioni. Per la via esterna, puramente storica, noi non giungeremmo mai a conoscere l'ideale ed il divino. L'ideale più alto è sempre nel nostro proprio spirito. Soltanto per mezzo del Dio che è in noi, conosciamo il Dio che è fuori di noi; e quel Dio che è in noi è l'unico innanzi a cui si curvino tutte le fronti (*Lose Blätter*, p. 218). Questo Dio in noi è l'interprete di tutto ciò che pretende di venir chiamato rivelazione. Se Abramo avesse ciò veduto, non avrebbe levato la mano sul figlio suo; se ciò avessero osservato i persecutori degli eretici, non avrebbero condannato nessuno a cagione dei suoi dogmi. La legge morale in noi è più sicura di qualunque fede (*Religion innerhalb* ecc., p. 289 e seg.).

È opinione di Kant che nell'interno dell'uomo avvengano cose così meravigliose, che non è necessario ricorrere ad eventi esterni per spiegarle, specialmente poi perchè ogni spiegazione di questo genere è illusoria. Egli lascia da una parte l'elemento miracoloso degli eventi che ci narrano i racconti biblici; tuttavia “ venera il velo che avvolge una dottrina la quale fonda la propria verità su di un documento che si conserva indelebile in ogni animo e che non ha bisogno di alcun miracolo „ (*Religion innerhalb* ecc., p. 117).

Soltanto egli esige che l'elemento storico e dogmatico (“ statutario „) della religione venga sempre più subordinato all'elemento interiore ed etico. La fede storica non ha che un significato provvisorio e simbolico. La chiesa visibile deve sempre più avvicinarsi alla chiesa vera ed invisibile, nella quale ogni individuo è in intima ed immediata relazione con la verità suprema. Allora anche cesserà l'indegna distinzione fra dotti e profani, la quale è determinata dalla necessità di possedere un'erudizione storica per comprendere la religione positiva. Il regno di Dio non è un regno di sacerdoti. Dalla riforma in poi non è più avvenuto alcun progresso assoluto: sia che si proibisca al profano di leggere la Bibbia, sia che gli si dica: “ Ricerca pure nella Bibbia, ma guardati dal trovarvi altro di ciò che vi abbiamo trovato noi „, è sempre tutt'uno. E allora diteci piuttosto subito ciò che voi vi avete trovato: questo ci risparmierà la fatica del leggere! (*Lose Blätter*, p. 402). Più gravosa ancora delle osservanze esteriori imposte dal cattolicismo è la dogmatica professione di fede. Se il cristianesimo

consiste in ciò — Kant osserva — non ha valore il detto: " Il mio peso è leggero! ".

Kant stesso ben sentiva come la chiesa interpretasse ben diversamente il cristianesimo. Nondimeno egli aveva lo schietto convincimento che lo svolgimento religioso sarebbe avvenuto nella direzione che egli aveva predetto. In questo potrà forse ancora l'avvenire dargli ragione; sebbene durante il secolo trascorso dalla apparizione della sua opera filosofico-religiosa, il contrasto fra le varie chiese si sia accresciuto anzichè diminuito. Ma per la filosofia religiosa l'opera sua aprì veramente una nuova êra; per la sua lotta in favore dell'interiorità contro l'esteriorità, e per la sua affermazione del valore dei casi interiori della vita individuale, essa conserverà il suo valore in ogni tempo. Per ciò che riguarda la psicologia religiosa e la concezione storica della religione, certo essa lascia molto a desiderare. Ma il compito di completare il suo pensiero in questo punto era serbato al nuovo secolo.

6. — Idee speculative su di un fondamento estetico e biologico *(Critica del Giudizio)*.

a) I due mondi e la loro possibile unità.

Nella sua *Kritik der Urteilskraft* (1790) Kant svolge idee che escono dai confini entro cui si tiene ordinariamente la sua filosofia. Invece di richiamarsi ad una fede morale, la quale ne' suoi scritti anteriori formava la conclusione della sua concezione, qui il suo pensiero si eleva alla concezione più ardita di una grande connessione nella quale sarebbe possibile un'unione di quei contrapposti che egli aveva finora tenuti separati.

Kant aveva ampiamente operato con sottili distinzioni. Queste gli erano state necessarie per conseguire i suoi risultati. Solamente per la distinzione tra i fenomeni e le cose in sè egli era stato in grado di dare la prova della validità reale della conoscenza razionale, e solamente per la distinzione fra il mondo empirico ed il mondo intelligibile egli aveva creduto di poter congiungere l'originarietà e l'autonomia del volere con la determinazione del carattere empirico da parte della natura. I due mondi: il fenomenico (il mondo della natura, dell'esperienza) da una parte,

l'intelligibile (il mondo della libertà, il regno dei fini) dall'altra, si contrappongono come se fossero assolutamente diversi e reciprocamente estranei: questo è il risultato della teoria della conoscenza e dell'etica di Kant, e la sua filosofia della religione vi ha cercato rimedio solo creando fra di essi un collegamento esteriore per mezzo dei postulati. Tuttavia col suo grande intelletto critico egli ritorna ancora su questi risultati e domanda se sia veramente giustificato ritenere quei contrapposti come assoluti ed inconciliabili. L'uomo stesso ben è così un essere naturale come un essere intelligibile, fenomeno come cosa in sè. Qui vi è dunque un punto d'unione tra i due mondi! L'uomo vive ed agisce nella natura, ma deve e può seguire la legge della libertà e mediante l'evoluzione umana nel mondo empirico deve venir realizzato il fine posto dalla legge ideale. I due mondi non possono dunque essere completamente separati: deve esservi un unico fondamento comune alla natura ed al mondo morale. E quando Kant continuamente operava con la distinzione fra la nostra concezione delle cose e la loro propria essenza, non vi era forse un fondamento alla domanda se la posizione di quei contrapposti non dipenda appunto dalla natura del nostro spirito conoscente? Non è già detto che, perchè i contrapposti appariscono a noi (al nostro pensiero discursivo, il quale per conoscere deve distinguere ed analizzare), essi esistano anche nell'intima essenza delle cose! Allo stesso modo che Kant accennava già nella " Critica della ragion pura „ che ciò che è a fondamento della materia della nostra conoscenza può essere la stessa cosa di ciò che determina le forme sotto cui noi ordiniamo la materia stessa, e che ciò che è a fondamento dei fenomeni materiali potrebbe essere la stessa cosa di ciò che è a fondamento dei fenomeni spirituali; parimenti egli prende ora per ultimo in esame anche la possibilità che il fondamento del mondo della natura sia il medesimo del fondamento del mondo della libertà. Egli fa come il costruttore, il quale, dopo aver ultimato l'edifizio, ne demolisce le impalcature: ora che si accinge a chiudere la sua opera, Kant abolisce quelle distinzioni delle quali si era servito durante le sue ricerche, per salire più in alto. Dalla distinzione fra la conoscenza ed il mondo egli trae la conclusione che questa distinzione, la quale vien pure fatta dalla nostra stessa conoscenza, non può essere assoluta. A questo riguardo egli si appoggia a fatti determinati che gli offrono occasione di proporsi

dei problemi che finora non aveva ancora trattati; fatti, i quali dimostrano che la natura lavora conformemente alle proprie leggi nella direzione di ciò che è desiderato e richiesto dal nostro spirito nella sua attività conoscitiva ed apprezzativa. Come potrebbe essa dunque essere straniera all'ideale?

b) **Considerazione estetica.**

Un giudizio estetico è quello per cui noi diciamo un fenomeno bello o sublime. Ora sorge la domanda se tali giudizi hanno un valore universale e se possono essere espressione di qualche cosa di più che di un compiacimento puramente individuale.

Il bello si distingue dal gradevole e dal buono per ciò, che esso non dipende dall'esistenza reale di un oggetto, ma solamente dall'immagine, dalla concezione o dalla rappresentazione che noi ce ne facciamo. Il compiacimento estetico è libero e disinteressato. Esso ha origine per un libero giuoco della facoltà conoscitiva, il quale risulta dalla cooperazione armonica della nostra immaginazione e del nostro intelletto, prodotta da un'immagine in cui le singole particolarità vengono insieme collegate in modo facile e naturale in una totalità immediatamente intelligibile. Nè la pura impressione materiale, nè il concetto puro possono venir qui presi in considerazione: la nuda materia non dà una totalità, ed il concetto puro dà una regola astratta che per rapporto alla materia appare come una costrizione. Nell'arte inglese dei giardini (26), nelle composizioni musicali, nelle arti figurative, i singoli elementi cooperano immediatamente ad una concezione totale che soddisfa ad un bisogno spirituale essenziale in noi. Kant annette grande importanza all'atto immediato del giudizio di bellezza e fa poco conto delle rappresentazioni più lontane che l'immagine può aver eccitate. Soltanto la “ libera „ bellezza (determinata dal “ fattore diretto „ di Fechner) è per lui propriamente la bellezza; la bellezza “ dipendente „ (determinata dal fattore associativo) porta ingiustamente il nome di bellezza, poichè essa presuppone determinate rappresentazioni. Un fiore, un arabesco, una fantasia musicale offrono la vera bellezza; la bellezza di un uomo è “ dipendente „, perchè essa presuppone una rappresentazione di ciò che vuol dire un uomo.

I giudizi sulla bellezza (ossia sulla libera bellezza) sono soggettivi, in quanto essi scaturiscono da un sentimento risvegliato in noi da un'immagine. Ma essi possono benissimo essere universalmente validi, venendo qui il sentimento determinato da qualche cosa che è comune a tutti gli uomini: dal rapporto fra le potenze conoscitive, dal bisogno di un rapporto armonico tra la facoltà dell'intuire e la facoltà del comprendere. I giudizi estetici (i giudizi di gusto) non possono venir dimostrati, ma possono venir provocati provocando la corrispondente intuizione immediata. La validità universale è esemplare, vale a dire, viene raggiunta per mezzo di esempi, non per mezzo di regole. Perciò la critica estetica è un'arte e non una scienza.

Il sublime deriva egualmente da un compiacimento disinteressato, ma qui il rapporto è più complesso. Ciò che è grande, ciò che non è intuibile, ciò che è infinito per forza e per estensione supera la nostra facoltà di apprendere e soggioga il nostro sentimento personale. Perciò l'animo vien tratto a rinunziare a tutto ciò che è finito e sensibile ed a sentire in sè una forza che non è assolutamente soggetta a nessuna limitazione: ossia la forza di pensare idee infinite e di rappresentarsi la legge assoluta. Così, dopo un momento di depressione, alla violenza della natura risponde in noi una specie di autoaffermazione più alta. Il veramente sublime non è costituito dai fenomeni esterni: questi offrono soltanto occasione a ciò che è grande di manifestarsi in noi. Anche qui si possono enunciare giudizi universalmente validi, poichè i giudizi intorno al sublime si fondano su di un sentimento di cui dev'essere capace ogni uomo sufficientemente evoluto.

Nei fenomeni che noi diciamo belli e sublimi la natura opera *conformemente alle sue proprie leggi* per produrre in noi un compiacimento indipendente da ogni interesse egoistico. È questo un fatto significantissimo, specialmente in quanto il sentimento estetico è per il suo disinteresse affine al sentimento etico.

Kant non si contenta di considerare l'apprezzamento del bello. Egli considera anche la produzione del bello nell'arte. Questa produzione avviene — precisamente come l'apprezzamento — per lo più spontaneamente, senza che intervengano regole astratte, e tuttavia in modo che il prodotto è oggetto d'un riconoscimento universale e può servire di modello. L'arte è l'opera del genio. Il genio è originalità “ esemplare ”: una disposizione per la quale

la natura dà delle regole all'arte. Il genio non opera secondo regole o idee, ma si possono dalle sue opere derivare delle regole e trovare in esse delle idee (27). Il genio dinota dunque — così come il sentimento estetico — che il mondo della natura ed il mondo della libertà non sono assolutamente separati, ma debbono avere un fondamento comune. Noi dobbiamo ben ponderare questi fatti — pensa Kant — prima di formarci una concezione conclusiva del mondo.

c) Considerazione biologica.

Non è solamente nella produzione di fenomeni belli e sublimi e nell'attività geniale che la natura mostra la sua concordanza con le leggi del nostro spirito. Essa ci presenta degli organismi, vale a dire, esseri di tal natura che le loro singole parti sono intelligibili solo come mezzi o condizioni dell'esistenza dell'essere complessivo. Vi ha qui la medesima intima connessione dei particolari con la totalità, che vi è nelle opere del genio. Nel mondo organico la natura agisce genialmente in un modo che è diverso dalla produzione meccanica di un tutto per la cooperazione delle parti, come pure dalla composizione cosciente delle parti in un tutto secondo un piano antecedentemente prefisso. L'attività organizzatrice della natura non ha propriamente nulla di analogo con una qualsiasi causalità da noi conosciuta (*Kritik d. Urteilskraft*, § 65). Noi possiamo rendercela intelligibile col considerare gli organismi *come se* essi fossero prodotti sotto la direzione del pensiero diretto ad un fine (sia esso pensato come cosciente o come incosciente). Ma questo è soltanto un principio regolativo; noi non possiamo contestare la possibilità che le specie e le forme organiche non si siano sviluppate per un processo evolutivo naturale conformemente a leggi meccaniche. L'analogia che ha luogo fra le varie forme organiche potrebbe indicare un'origine comune, così che la natura sarebbe gradatamente dalle forme infime pervenuta alle più alte. Non è impossibile che gli animali acquatici si siano dapprima trasformati in animali anfibi e poscia in animali terrestri, sostituendo le forme non corrispondenti con quelle più adeguate alle nuove condizioni. Anche fra i più profondi studiosi della natura — dice Kant nella “Critica del giudizio „, § 80 — saranno pochi coloro cui non sia pas-

sata per il capo un' ipotesi di tal sorta, certo un ardito volo della ragione.

Tutto il contrasto fra il meccanismo e la teleologia, fra l'origine da un cieco concorso delle parti e l'origine da una preordinata composizione è forse soltanto dovuto alla natura della nostra conoscenza. Il nostro intelletto procede discursivamente, va dalle parti al tutto e vede quest'ultimo come il prodotto delle prime; se esso deve immaginare la costituzione delle parti determinata dal tutto, può solamente farlo coll'immaginare la rappresentazione del tutto come causa soggettiva della formazione e del collegamento delle parti. Quindi per noi meccanismo e teleologia stanno in reciso contrasto. Ma nel fondamento a noi ignoto della natura la connessione meccanica e la connessione teleologica potrebbero essere riunite in un solo principio, al quale tuttavia la nostra ragione non sarebbe in grado di dare una forma.

Con questo pensiero, il più profondo che si trovi in Kant, egli riprende un pensiero che lo aveva fortemente occupato nei suoi primi anni: il pensiero cioè che, ciò che è a fondamento del rapporto causale è altresì a fondamento della finalità e dell'armonia della natura. " La continuità nello svolgimento filosofico di Kant „ appare nel modo più evidente in questo punto. I metafisici suoi successori vollero incominciare appunto là dove egli finiva. Per Kant questo non era che un' ultima veduta, un' ipotesi ultima che ha gran valore per la ricerca, ma che non può venir stabilita dogmaticamente come punto di partenza. La sua meravigliosa attitudine a trattare i particolari avendo innanzi agli occhi la visione grandiosa dell'insieme non lo abbandona neppur qui. L'esposizione della sua filosofia non può meglio chiudersi che con questo tratto caratteristico della sua individualità filosofica.

7. — Gli avversari della filosofia critica.

Un'opera come quella di Kant non poteva attendersi di venir subito compresa. Essa prendeva ad esaminare così gran numero di problemi ed invero in un collegamento così intricato, presentava per le sue affermazioni e per le sue negazioni un punto di vista così speciale che non può recar meraviglia se i contemporanei non poterono emettere a suo riguardo un giudizio che attestasse di una

completa penetrazione delle sue particolarità. Non tutti i giudizi di cui essa fu oggetto interessano la storia generale della filosofia. I malintesi di cui si resero colpevoli la filosofia dell'illuminismo e la scuola di Wolff attestano solamente della difficoltà che si incontra quando da un punto di vista antico, radicato e soddisfatto di sè stesso si vuole penetrare in un nuovo corso di idee. Non tutti possedevano una tale conoscenza di sè ed una tale modestia, e nello stesso tempo una fede così bella nella verità, quale Mendelssohn dimostrò nella prefazione alle sue *Morgenstunden*. — Di grande interesse è per contro la resistenza incontrata dalla filosofia di Kant in un gruppo di uomini i quali affermavano sotto varie forme il valore del sentimento immediato e della tradizione storica, e in generale il valore dell'attività sintetica, concentrata, dello spirito contro l'analisi e la critica di Kant, le quali lo inducevano in molti punti a fare delle sottili distinzioni fra elementi che nella realtà si presentano in un indissolubile collegamento. Per la maggior parte essi sono ingiusti verso Kant, in quanto non tengono conto del suo tentativo di riunire nuovamente ciò che egli aveva disgiunto solo per le esigenze della ricerca e della chiarezza. E le loro obbiezioni sono per la maggior parte rivolte non solamente contro la filosofia di Kant, ma contro ogni filosofia, anzi in genere contro ogni ricerca. Le medesime costituiscono tuttavia un utile contrappeso all'analisi di Kant in quanto rinviano all'unità concreta e vivente delle cose; di più i loro autori si appoggiano in principio sul pensatore cui Kant aveva voluto continuare e superare, su quello medesimo a cui egli andava debitore del proprio risveglio: Hume. Essi fanno appello all'esperienza, specialmente al sentimento ed alla realtà storica, per combattere la filosofia dell'illuminismo a cui Kant ai loro occhi ancora appartiene. La reazione di Kant contro l'illuminismo viene spinta da essi tant'oltre che finiscono per riuscire in contrasto con Kant medesimo. Finalmente essi accennano a punti di vista e ad idee la cui azione oltrepassò i confini del campo filosofico e fu di grande importanza per il risveglio di una nuova concezione poetica e storica, e per una più profonda intelligenza della vita in generale.

a) Primo in questo gruppo è Johann Georg Hamann, amico di Kant e come questi nativo di Königsberg, soprannominato il mago del nord. Per esperienza religiosa egli imparò a conoscere la potenza della fede e le grandi e contrastanti forze della vita.

Una crisi religiosa avvenuta in lui durante il suo soggiorno in Londra, dove aveva avuto opportunità di conoscere i lati deboli del suo carattere, ebbe un' influenza decisiva sull'intera sua vita. La sua profonda e tumultuosa natura era stata turbata da potenti commozioni che egli stesso ha caratterizzato (in una lettera a Kant del 27 luglio 1759) chiamando sè stesso un uomo " a cui l'infermità delle sue passioni dà una forza di pensare e di sentire che non possiede un uomo sano ". Egli si sentiva come un uomo chiuso in un profondo pozzo il quale scorge nell'ora del mezzodì delle stelle che nessuno di coloro che vivono alla luce del giorno può vedere. Un intimo sentimento del mistero della vita e delle contraddizioni che l'esistenza offre all'intelletto finito, quando questo non si arresti alla superficie delle cose, caratterizza Hamann. Egli ama gli accenni enigmatici, i principii paradossali, ed i suoi scritti sono pieni di allusioni alle sue accidentali letture, cosicchè senza un commento essi sono spesso inintelligibili. Barocche fantasie si alternano a idee profonde e ad una sentimentalità potente, le quali ci fanno comprendere l'impressione che egli fece su taluni dei più grandi spiriti della sua epoca. Non soltanto per gli uomini pii, che gemevano sull'illuminismo e sulla incredulità, egli è il profeta che nuovamente schiude le sorgenti della fede antica, ma a tutta la nuova generazione appare come uno spirito il cui alto volo non può sempre essere seguito dal pensiero del tempo, e nel quale il pensiero, la fantasia ed il sentimento cooperano in una concentrazione appassionata per reagire potentemente contro il razionalismo ed il sentimentalismo dominanti. Ma appunto perchè la sua sete ardente non era appagata che dal fluire dell'esperienza vivente in tutta la sua pienezza e la sua forza, egli fu un nemico implacabile di ogni analisi. Già nel suo primo scritto (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759) dichiara essere temerario il voler spingere l'analisi fino agli ultimi elementi: ciò equivale al voler stringere l'essenza invisibile della divinità! La natura e la storia contengono forse enigmi cui soltanto può sciogliere ben altra potenza che non la nostra ragione! Perciò egli loda l'ignoranza socratica. Noi dobbiamo *credere* alla nostra propria esistenza come all'esistenza delle cose fuori di noi; non vi è altra via per giungere a queste due certezze. La fede non è opera della ragione, non può quindi venir giudicata dalla ragione. Essa non edifica su ragionamenti più di quello che facciano il gusto e la vista. Dove si arresta l'ignoranza ci soccorre

il genio divino, il quale aveva per Socrate maggior importanza della sapienza di tutto il mondo. Il fondamento della religione, dichiara egli più tardi (*Zweifel und Einfälle*, 1770), è posto nella nostra intera esistenza e comprende un campo più vasto di quello della nostra conoscenza. La conoscenza è la forma più astratta della nostra esistenza. Soltanto per via della passione le astrazioni ricevono mani, piedi od ali. La vita deve venir presa come un tutto. I filosofi disgiunsero ciò che la natura aveva unito. Per esprimere adeguatamente quest'unità Hamann si serve del principio di Bruno, della coincidenza degli opposti *(coincidentia oppositorum)* a cui egli attribuisce un maggior valore che non a tutta la critica di Kant). La ragione (egli scrive a Kant fin dal 1759) non vi è data, come disse Hume, per diventare sapienti, ma per conoscere la vostra stoltezza ed ignoranza, come la legge mosaica venne data agli ebrei non per farli giusti, ma per renderli più colpevoli dei loro peccati. Dall'esperienza, dalla tradizione e dal linguaggio noi riceviamo tutto ciò che possiamo sapere.

Hamann lesse con grande interesse gli scritti di Kant *(del piccolo maestro*, più tardi: *del nostro Platone)*, e naturalmente lo commosse in modo speciale la *Critica della ragion pura*. Non appena apparve quest'opera egli abbozzò una critica che tuttavia non pubblicò, sia perchè notò che il suo povero cervello in paragone con quello di Kant era come l'argilla in confronto con il bronzo, sia per non offendere Kant a cui doveva riconoscenza. Soltanto dopo la morte di Hamann (1788) venne stampata la sua *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft*. Nella filosofia di Kant egli vide un mancato tentativo di rendere la ragione indipendente da ogni tradizione, da ogni fede e da ogni esperienza, e polemizzò specialmente contro la distinzione kantiana della materia dalla forma, della sensibilità dall'intelletto. A che questa violenta, arbitraria e capricciosa divisione di ciò che la natura ha unito? Vi è anzi una circolazione continua! Le intuizioni salgono incessantemente fino alla ragione, i concetti discendono nella sensibilità! In una lettera da lui scritta mentre leggeva la *Critica della ragion pura* nei fogli di stampa chiama Kant l'Hume prussiano, ma dichiara nello stesso tempo di preferire quello inglese: " Hume è sempre il mio uomo, perchè egli ha almeno nobilitato il principio della fede e l'ha assunto nel suo sistema. Il nostro concittadino rimastica sempre i suoi argomenti contro la causalità senza accennare alla fede. Ciò

non mi sembra onesto „ (Lettera ad Herder del 10 maggio 1781). E già in uno dei suoi scritti anteriori (*Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*, 1772) aveva detto: “ E finalmente non sapete voi, o filosofi. che non vi è alcun legame fisico tra causa ed effetto, fra mezzo e fine, ma solo un legame spirituale, ideale, ossia quello della fede cieca? „. E qui rinvia esplicitamente ad Hume.

Lo scrivere opere voluminose ed il dare un ampio svolgimento al suo pensiero non era còmpito di Hamann. Ma le sue sentenze-oracolo infiammarono Herder e Jacobi, i quali proseguirono l'opera sua col contrapporre, richiamandosi ad Hume, come egli aveva fatto, la fede alla ragione. Tuttavia essi furono piuttosto i figli del loro tempo che non del “ Mago del Nord „, il quale venne detto il più credente dei credenti (ma altresì il più libero, perchè il più profondo). Hamann era un luterano credente. Herder e Jacobi erano più vicini allo spirito dell'illuminismo, specialmente alla sua forma sentimentale, quantunque combattessero, come il loro maestro, la ragione analizzatrice ed argomentatrice.

b) Hamann (n. 1730, m. 1788) visse come povero impiegato delle dogane in Königsberg. La sua concezione filosofica era già formata prima che Kant si scuotesse dal sonno dogmatico. Johann Gottfried Herder (n. 1744, m. 1803) ascoltò da giovane le lezioni di Kant e subì fortemente l'influenza del punto di vista che Kant adottò dopo il 1760. Ma in Königsberg incontrò altresì Hamann e l'influenza di quest'ultimo fu quella che prese il sopravvento. Con un grande senso per tutto ciò che è originario, popolare, spontaneo, mirò a vivificare la letteratura con uno spirito nuovo e più vigoroso. Goethe racconta *(Aus meinem Leben)* di aver imparato da Herder che l'arte della poesia è un dono destinato al popolo, a tutto il mondo, e non un'eredità privata di pochi uomini colti e raffinati. Herder affermò, seguendo lo spirito di Rousseau, il diritto del naturale e dell'umano: ma egli possedette un più alto senso storico che non Rousseau, e nella sua concezione della natura fu sotto l'influenza di Goethe, con cui mantenne, come soprintendente di Weimar, un vivo scambio di rapporti fino a che una diversità di opinioni rispetto all'arte ed alla politica non fu causa di una rottura. Nella sua opera principale (*Ideen zur Philosophie der Geschichte des Menschheit*, 1784-1791) si mette in contrasto con il suo maestro di un tempo, Kant. Herder non può ammettere che

il fine debba essere solamente nella specie, e non nei singoli individui. Ogni singolo individuo è destinato a quella felicità ed a quello sviluppo che gli sono consentiti dalla sua posizione nella scala degli esseri ; ma affinchè questo fine possa venir raggiunto deve avvenire fra gli individui uno scambio d'azione, e deve aver luogo una trasmissione di generazione in generazione dei mezzi di coltura successivamente acquisiti. Questa connessione fra individui e generazioni rende possibile un'umanità ed una filosofia della storia. Già nella natura inanimata agiscono energie ideali formatrici ed organizzatrici. La teoria delle monadi di Leibniz si trasforma in Herder in una teoria delle forze organiche agenti con diversa intensità nei diversi gradi dell' intiera natura sull'analogia della forza agente nel nostro pensiero. " La forza che in me pensa ed agisce è nella sua natura così eterna come quella che tiene uniti i soli e le stelle..... L'esistenza intiera è un'unità, un concetto indivisibile „ (*Ideen*, I, p. 7-8). Il pensiero che in Kant è l' intuizione suprema viene qui preso per punto di partenza; sulla grande analogia della natura è stabilita una concatenazione di tutte le cose, nell'universo come nella storia, concatenazione che lascia altresì intravedere quale sia il vero rapporto fra la scienza e la religione. Se Herder si serve sempre nel suo libro della parola " natura „, ciò avviene per non introdurvi così spesso il nome di Dio: " Dio è tutto nelle sue opere! „. In questa grande connessione del ricevere e del dare è compreso anche l'uomo. La sua ragione non può in nessun modo pretendere di fare parte da sè stessa. La parola ragione deriva da " *vernehmen* „ (apprendere) e significa che noi riceviamo le nostre idee per mezzo della tradizione, del linguaggio e dell'azione esterna. La ragione è un prodotto, non un qualche cosa di innato. La religione è la prima forma di coltura spirituale. Anche prima che potessero formarsi i primi pensieri astratti vi fu un sentimento religioso delle forze invisibili della natura. Per questo sentimento l'uomo si eleva al disopra degli animali. La disposizione all'umanità è più antica della ragione. Ma essa può soltanto svolgersi mediante l'educazione e sotto l'influenza dell'esempio. Ed appunto perchè ogni singolo uomo soltanto per mezzo dell'educazione divien uomo, vi è un'educazione dell'umanità. Ciascun grado di questo svolgimento deve non solamente essere un mezzo per raggiungere il grado immediatamente superiore, ma deve anche essere fine a sè stesso. Tutti i mezzi

della divinità sono fini e tutti i suoi fini sono mezzi per conseguire un fine più alto. Quindi, il fine del genere umano è costituito da ciò che ogni uomo è e può essere. E che cosa è questo? L'umanità e la felicità possibili in quel dato luogo e in quella data misura, come costituenti quel determinato anello nella concatenazione della civiltà che si estende lungo la storia dell'intera specie! Con questo pensiero Herder corregge il violento contrasto che sussiste nella filosofia della storia di Kant fra l'individuo e la specie, e che fu causa di così importanti conseguenze per la sua etica. Ma Herder si contenta di entusiastiche dichiarazioni e non approfondisce oltre i gravi problemi che contiene il pensiero da lui genericamente avanzato, quando si proceda alle applicazioni particolari.

La concezione filosofica fondamentale di Herder, per quanto il suo linguaggio lirico ed immaginoso ci permette di farcene un chiaro concetto, è fondato sul pensiero, che già ebbe così gran posto nei primi scritti di Kant, e cioè che la concatenazione regolare delle cose presuppone un'unità fondamentale dell'esistenza. E questo pensiero indusse naturalmente Herder a ritornare con simpatia a Spinoza. In Spinoza egli vedeva il filosofo più conseguente e nel ripetuto studio delle opere sue egli trovò alimento al suo bisogno di oltrepassare il dualismo fra Dio e Natura, fra spirito e materia. Un Dio esistente fuori del mondo contraddice ai suoi occhi tanto al concetto di Dio come al concetto del mondo ed a quello dello spazio; l'individualità non può, secondo lui, essere la proprietà di un essere infinito. Perciò egli non poteva assolutamente condividere l'orrore che Jacobi sentiva per Spinoza. Egli aveva senso per il lato mistico di Spinoza, mentre Jacobi non ne vedeva che il razionalismo astratto (e nessuno dei due ne vedeva il lato realistico). A Jacobi scrisse anzi che quando egli, Jacobi, fa del concetto più intimo, più alto, più comprensivo un puro nome, egli, e non Spinoza, è l'ateo. L'avversione di Herder per ogni astrazione lo condusse al di là di ogni distinzione fra Dio ed il mondo. Da Jacobi lo separava la medesima ragione che lo separava da Kant e che muoveva Hamann (il quale del resto non riesciva a comprendere l'interesse positivo e negativo dei suoi amici per Spinoza) ad interessarsi del principio bruniano della coincidenza degli opposti. Nello scritto intitolato *Dio* (Gotha, 1787), Herder prende le parti di Spinoza contro Jacobi. La sua conoscenza di Spinoza non è nei particolari

così profonda come quella di Jacobi; in modo speciale egli ne altera la concezione della natura mescolandovi la sua teoria delle forze organiche, anzi il suo leibnizianismo modificato in genere; tuttavia la sua opera molto contribuì a destare l'interesse per la parte più profonda della filosofia di Spinoza. Egli stesso venne dalla pia schiera che raccoglievasi intorno ad Hamann considerato come un apostata. Il suo punto di vista religioso era stato del resto sempre diverso da quello del "mago del Nord" da lui così ammirato. Affini essi erano solo per l'energia con cui affermarono l'elemento storico, tradizionale, spontaneo in opposizione alle preferenze dell'epoca per il chiaramente cosciente e l'arbitrario. Herder fu il primo a colpire seriamente l'opinione volgare che le rappresentazioni religiose siano dovute alle invenzioni ed alle frodi dei principi e dei sacerdoti. Il suo senso per la poesia popolare gli insegnò a comprendere anche lo spirito originario e la naturalezza vigorosa degli antichi libri religiosi. Egli sentiva il bisogno di alimentare egualmente tutte le facoltà dello spirito; egli voleva una filosofia per tutto l'uomo e la trovò nelle opere religiose di un'epoca in cui le facoltà dello spirito umano non avevano ancora incominciato ad agire separatamente. Questo bisogno era più poetico che filosofico, e nello stesso tempo più poetico che religioso. Ad Herder fu sempre difficile il mantener separate la poesia, la filosofia e la religione; perciò egli è il precursore più importante del romanticismo. Agì potentemente in favore dell'intelligenza della religione affermandone l'origine immediata e spontanea dallo spirito dell'uomo, e pretendendo che essa venisse compresa nel suo vero spirito. La sua propria interpretazione era (senza che egli sempre ne avesse chiara coscienza) simbolica ed etica. Il suo punto di vista è lontano da quello dell'ortodossia come da quello del razionalismo (almeno del razionalismo ordinario): esso è in certo qual modo una continuazione ed un più ampio svolgimento del punto di vista di Lessing. Appunto perchè vedeva in ogni parte della natura l'attività di forze divine, non sentiva alcun bisogno di contrapporre la rivelazione nello stretto senso della parola all'universale rivelazione che si manifesta in tutta la vita della natura e dell'uomo. Nel 17° libro delle *Ideen* e nell'opera *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* (Lipsia, 1798) è svolta la sua concezione etico-simbolica del cristianesimo. La chiesa dominante non era per lui che un mostruoso anticristianesimo. Cristo fu per Herder il salvatore spirituale della specie, il quale si propose di formare degli uomini divini che,

qualunque fossero le leggi sotto cui vivessero, promuovessero, secondo principii puri, il bene degli altri, e regnassero essi medesimi con indulgenza quali re nel regno della verità e della bontà. Le parole di Cristo recano l'impronta della più pura umanità. Ma dalle sue parole si sono ricavati dogmi speculativi, delle sue azioni simboliche si sono fatti dei processi magici. (Così scriveva un soprintendente generale verso la fine del secolo decimottavo!). Tuttavia Herder non dubitava della vittoria della pura religione di Cristo.

Nella sua critica della dottrina di Kant, Herder diede un più ampio svolgimento alla *Metacritica* di Hamann, senza una propria originalità. La sua importanza è legata al contenuto positivo che egli in parte creò, in parte seppe trovare in altri. Ed allorchè apparvero le prolisse opere (*Metakritik*, 1799, e *Calligone,* 1800) nelle quali egli criticava la filosofia di Kant, la filosofia critica era già stata ampiamente svolta dai successori di Kant ed era stata condotta su di una nuova via, in parte invero sotto l'influenza dei motivi che avevano già in principio determinato la posizione di Hamann e di Herder verso la stessa.

c) Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), un uomo di spirito, che seppe vivere per il mondo come per la verità, uno dei rappresentanti più caratteristici del periodo aureo, contribuì vivamente a suo modo a quel particolare indirizzo verso cui volse la filosofia tedesca dopo l'epoca di Kant. Con grande acume egli aveva indicato, come già si è detto, le grandi difficoltà che si contengono nella dottrina kantiana della cosa in sè, ed aveva affermato che questa dottrina deve venir eliminata quando si voglia erigere un sistema conseguente. Le sue critiche erano fondate, ma non si riferivano al problema fondamentale che Kant si era proposto. La dottrina della cosa in sè era una conseguenza della filosofia di Kant, non il problema principale. Invece di risalire al *primitivo* proposito di Kant e di esaminare il metodo per vedere dove si trovasse l'errore, si cercò, per lo più sotto l'influenza della critica di Jacobi, di correggere l'errore del sistema *compiuto.* Jacobi non sentivasi soddisfatto dalla filosofia di Kant, e invero per la medesima ragione di Hamann e di Herder: perchè non era fatto il debito posto alla fede immediata. La sola fede può afferrare la verità. Ogni scienza mira a costrurre, a produrre per un'azione interna il suo oggetto, a scomporre ogni cosa in pura attività. Poichè noi comprendiamo una cosa solo in quanto noi la costruiamo. Tutto

ciò che noi comprendiamo vien da noi rappresentato come membro di una serie, di una concatenazione perfetta nella quale è abolita ogni distinzione. Il più conseguente di tutti i sistemi è il soggettivismo il quale fa dell'io il primo anello della catena e da questo deriva tutti gli altri. Perciò Jacobi vide nell'indirizzo dato da Fichte alla filosofia critica il compimento della speculazione. La sua missiva a Fichte (*Jacobi an Fichte*, 1799) è un documento atto, quant'altro mai, a farci penetrare nella sua concezione filosofica. Antecedentemente aveva affermato essere Spinoza l'unico filosofo conseguente; ora pone Fichte più in alto, perchè l'io, la coscienza stessa, deve necessariamente essere il primo anello della catena. Ma ogni filosofia conseguente è ugualmente trascinata a contestare l'originario, l'incondizionato, ciò che ha la sua ragione ed il suo valore in sè stesso, le differenze e le proprietà qualitative. Ogni filosofia si propone di fondare, di derivare, di ricondurre le qualità alle quantità; essa non può perciò comprendere l'immediato, ciò che è libero ed originario. Quindi, pensa Jacobi, quanto più la filosofia diviene conseguente tanto più si fa chiaro che essa non può condurre alla verità, e per questa ragione egli la sospinge e la sprona sulla via della perfetta conseguenza, chè soltanto allora diverrà evidente che la verità non può venir raggiunta per questa via. Su questo punto insiste nella lettera su Spinoza contro la filosofia dell'illuminismo; nei dialoghi sull'idealismo e sul realismo lo dimostra contro Kant; la sua missiva a Fichte lo esprime nel modo più chiaro ed evidente contro questo " Messia della speculazione „. Ed ancora una volta gli si presentò l'occasione d'insorgere colle sue vecchie idee contro un nuovo sistema, quando cioè Schelling credette di aver fondato, partendo dalla filosofia della natura, una nuova filosofia religiosa (Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*, 1811). Quantunque Jacobi stesso fosse ben lungi dall'essere un pensatore conseguente, egli aveva uno squisito senso logico ed era in grado, meglio d'ogni altro, di mettere energicameute in luce i grandi tratti di un sistema di pensieri.

Nessuna dimostrazione può convincerci — Jacobi opina — che vi sia una realtà diversa dalla coscienza, poichè ogni prova si muove entro la coscienza. La percezione immediata è un miracolo che noi dobbiamo accettare se vogliamo giungere alla verità: soltanto per la fede hanno per noi origine le cose. Soltanto per la fede ha per noi origine Dio, l'autore primo di tutte le cose, la

sorgente di ogni valore dell'esistenza. Dio non può essere oggetto di scienza, ma soltanto di fede. Un Dio che potesse essere oggetto di scienza non sarebbe Dio. Anzi, è nello stesso interesse della scienza che non vi sia alcun Dio: poichè l'esistenza di Dio interrompe la serie e rende impossibile la concatenazione delle cose! Dio si rivela immediatamente nel nostro interno (all'esterno non può rivelarsi il vero Dio), come le cose si rivelano immediatamente ai nostri sensi. Noi sentiamo immediatamente che vi è qualche cosa di più grande e di migliore di noi stessi: noi troviamo Dio col trovare noi stessi in Dio. E finalmente può la libertà, nel senso di una facoltà dello spirito di intervenire nel mondo della ma teria, soltanto venir creduta, non venir compresa. Certo la libertà non consiste in una facoltà assurda di determinarsi senza motivo, ma poichè essa è un'autoattività assoluta, è inaccessibile alla scienza.

Il contrasto tra fede e scienza affermato da Jacobi si riconnette al potente movimento in favore del sentimento che dominò il secolo fin dal sorgere di Rousseau. Lo stesso Jacobi espresse questo indirizzo in componimenti poetici. Egli afferma il diritto del sentimento di fronte alle ragioni obbiettive dell'intelletto superiori ad ogni commozione individuale. Anche nel campo morale dà la preminenza al sentimento. " L'anima bella „ che tranquillamente cullandosi nella sicurezza delle sue inclinazioni si svolge per virtù delle disposizioni interiori senza regolarsi secondo principii generali, è per lui l'ideale, quantunque non gli sfuggano i pericoli a cui essa è esposta. Egli difende le eccezioni contro la rigida legge universale fissata da Kant nel suo imperativo categorico, il quale sembra esigere in tutti i casi e da tutti la medesima condotta. La legge morale di Kant designa solamente la conseguenza formale dell'azione, ma non il cuore da cui l'azione deve scaturire. La legge è per l'uomo, non l'uomo per la legge. Il libro della vita deve essere scritto prima che ne sia composto l'indice. Un sistema morale non è altro che un indice composto susseguentemente: e tuttavia esso vorrebbe regolare la vita, vorrebbe stabilire regole che abbiano un valore universale, senza por mente alle individualità ed alle eccezioni! Jacobi esprime la sua opposizione nella lettera a Fichte con le parole spesso citate: " Sì, io sono l'ateo e l'empio che vuol mentire come mentì Desdemona morendo; che vuol mentire ed ingannare come Pilade presentatosi per Oreste; che vuol uccidere come Timoleonte, ecc. „ (28).

Jacobi ha accanto ad Hamann e ad Herder il merito di aver affermato l'importanza per la vita di ciò che non può tradursi in conoscenza obbiettiva. Egli lottò per il diritto dell'immediato, della realtà e dell'individualità, e contribuì efficacemente a correggere quell'indirizzo verso cui la filosofia pareva avviarsi e nel quale egli stesso voleva attirarla. Ma era un'illusione la sua di credere che gli oggetti della sua fede siano dati da una rivelazione immediata. Anzitutto egli prende la parola " fede „ in due sensi molto diversi, ora nel senso di fiducia spontanea nelle percezioni sensibili, ora nel senso di credenza religiosa in ciò che non può venir intuito. Secondariamente il contenuto della sua fede religiosa è un'antica buona conoscenza: lo spiritualismo cartesiano che viene ora proclamato da Jacobi, come da Rousseau, oggetto della fede, mentre la scuola dogmatica aveva al contrario creduto di poterlo provare. Ma i vari individui, le diverse " anime belle „ troveranno realmente necessario di avere nel loro interno un medesimo simbolo di fede? Dal sentimento non si può derivare un contenuto determinato, ma soltanto il bisogno universale di mantener fermo il valore dei più alti ideali. Fissandolo in determinati dogmi (e siano pure solo per ora i dogmi della religione " naturale „) posti come la sola forma in cui questo bisogno possa trovare il suo soddisfacimento, Jacobi viola l'interiorità e l'individualità del sentimento, che egli altrove difende. Ed in questo punto comincia propriamente a venir alla luce il rigido contrasto fra la sua fede e la sua scienza: la sua fede soffrirà di tutte le difficoltà dello spiritualismo cartesiano. In realtà nella sua fede e nella sua scienza egli aveva due filosofie differenti, e non deve quindi far meraviglia se egli lamentava che il suo cervello ed il suo cuore si contraddicessero: egli erasi fitto in capo che il suo cuore dovesse solamente battere in modo artificioso, e che ciò fosse conforme alla sua vera natura.

8. — Ulteriore svolgimento della filosofia critica.

Il medesimo bisogno che aveva mosso i primi avversari di Kant a sollevare una protesta del sentimento contro l'opera sua, indusse i suoi primi discepoli indipendenti al tentativo di ricondurre le sue complicate ricerche e le numerose distinzioni a pochi e semdlici principii — possibilmente ad un unico principio. Era questa

una tendenza che doveva sorgere molto naturalmente in pensatori il cui entusiasmo per tutto ciò che di nuovo e di grande eravi in Kant non andava disgiunto dalla chiara visione della sua unilateralità. A ciò si aggiunga che un più profondo esame della dottrina di Kant sollevava problemi, i quali non avevano ancora potuto presentarsi nella loro piena chiarezza al fondatore stesso, e dalla cui trattazione dipendeva l'indirizzo verso cui doveva volgere la filosofia dopo il grande passo decisivo compiuto da Kant. A questo riguardo noi dobbiamo qui specialmente ricordare il Reinhold ed il Maimon per ciò che concerne il problema gnoseologico, lo Schiller per ciò che concerne il problema estetico ed etico.

a) Carlo Leonardo Reinhold nacque nel 1758 a Vienna e giovanissimo entrò come novizio nell'ordine dei gesuiti; allorchè quest'ultimo, con grande dolore suo e dei suoi condiscepoli (descritto in una lettera inserita nella biografia pubblicata da suo figlio), venne abolito, entrò in un collegio di barnabiti. Tuttavia ciò che lo mosse a questo passo fu assai più il suo ardore per lo studio che non lo zelo religioso. Divenne professore di filosofia nel medesimo collegio. L'indirizzo razionalistico dominante sotto Giuseppe II ebbe su di lui grande influenza, e per ultimo l'opposizione fra le sue opinioni e la sua posizione come ecclesiastico fecesi così viva, che a venticinque anni egli fuggì dal chiostro. Divenne allora collaboratore nel giornale di Wieland, il *Deutscher Merkur*, e fra l'altre cose scrisse quivi le sue *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786), un'esposizione popolare con la quale soltanto la filosofia di Kant incominciò propriamente a divenir nota in una più ampia cerchia. Da quando Reinhold nel 1787 ottenne una cattedra in Jena, quell'Università divenne la sede principale del movimento filosofico. Quasi tutti gli indirizzi filosofici che sorsero successivamente col proposito di continuare l'indirizzo kantiano, sorsero a Jena (oltre lo stesso Reinhold: Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart). L'opera principale di Reinhold è il suo *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Praga e Jena, 1789), col quale mirò a derivare da un unico principio la filosofia inaugurata da Kant. Reinhold non si mantenne tuttavia fermo al punto di vista che egli aveva fatto valere in quest'opera ed a cui è collegata la sua importanza nella storia della filosofia. La sua grande recettività per le idee degli altri ed il suo disinteressato amore per la verità fecero sì che egli mutasse ripetute volte il suo punto di

vista quando egli credeva di aver trovato in altri scrittori filosofici di quel tempo (ed invero non sempre nei più eminenti) un importante progresso nella soluzione dei problemi. Già nel 1793 abbandonò Jena per recarsi a Kiel, dove insegnò fino alla sua morte (1823). Per la letteratura danese egli è di qualche interesse a cagione della sua amicizia con Baggesen (del quale diede un prezioso ritratto nelle sue lettere ad Erhard).

Kant non era risalito secondo Reinhold fino alle ultime presupposizioni — o meglio fino all'ultima presupposizione. Era convinzione di Reinhold che la filosofia possa solamente divenir vera scienza quando essa derivi tutte le sue teorie da un solo principio. Kant aveva non soltanto stabilito una recisa distinzione fra il senso e l'intelletto, fra la conoscenza teoretica e la fede pratica, ma anche impiegato un duplice metodo: ora l'analisi delle forme della conoscenza (la deduzione soggettiva), che essenzialmente era un'indagine psicologica, ora la costruzione delle presupposizioni dell'esperienza (la deduzione oggettiva). Questi differenti metodi e quelle distinzioni apparivano a Reinhold come un'imperfezione: egli pretendeva un solo punto di partenza e da questo procedere per una sola via. Per quest'esigenza la filosofia critica venne condotta sulla via della speculazione. La detta esigenza procede da uno scambio della ricerca dell'unità, che si esplica in ogni indagine, con la posizione d'un principio assoluto: l'unità cercata presuppone anzi sempre una molteplicità data, la quale deve venir ordinata, e non è per se stessa sufficiente ad esprimere l'ideale della conoscenza. Essa contrasta nello stesso tempo alla natura della nostra conoscenza, poichè ogni conclusione consiste in una combinazione di parecchi principii. Ma nel loro ardore i filosofi si proposero un ideale infinito e si credettero in possesso di forze sufficienti per raggiungerlo. — Il principio che da Reinhold è preso per fondamento vien da lui chiamato il *principio della coscienza.* Ogni conoscenza è rappresentazione (mentre non ogni rappresentazione è conoscenza), ed il principio della coscienza dice che ogni rappresentazione è in rapporto sia con un soggetto, sia con un oggetto, cosicchè essa deve sia venir distinta, sia venir collegata con entrambi. La stessa coscienza consiste in un riferimento della rappresentazione al soggetto ed all'oggetto. Per una serie di ricerche, Reinhold cerca quindi di mostrare in particolare che tutte le forme e tutti i principii fondamentali stabiliti da Kant si possono far de-

rivare da questo primo principio ed invero come modi particolari del rapporto in cui le rappresentazioni vengono poste con il soggetto e con l'oggetto. Quell'elemento della rappresentazione per cui essa vien riferita al soggetto è la sua forma; quell'elemento per cui essa vien riferita all'oggetto è la materia. Ora non potendo la materia venir derivata dalla forma, l'oggetto dal soggetto, la posizione della cosa in sè si fa necessaria: vi deve essere qualche cosa nella rappresentazione che non è prodotto dalla coscienza stessa, ma da una causa da essa differente. Ma Reinhold col porre l'essenza della coscienza in un'attività collegatrice, riduce necessariamente la rappresentazione della cosa in sè ad una rappresentazione che è in contraddizione con se stessa, poichè deve concernere un qualche cosa che non può venir riferito al soggetto o venir concepito mediante la sua attività formale. Reinhold stesso dice del resto: " Della realtà della cosa in sè non è possibile altro che una rappresentazione contraddittoria, una pura illusione „. E dichiara che la connessione fra l'operazione particolare alla nostra attività formale e la cosa in sè " appartiene al numero di quelle questioni che nessuno, che ne intenda il senso e conosca i limiti della facoltà rappresentativa, vorrà sollevare „ (*Versuch*, pag. 456, 460). Con ciò il problema della cosa in sè riceveva una forma più recisa e più accentuata che non in Kant. Reinhold afferma l'unità e l'attività della coscienza molto più energicamente di Kant; tanto più energicamente risalta perciò il mistero dell'eterno limite, la contraddizione del dovervi essere un qualche cosa che *deve* e nello stesso tempo non *può* venir pensato. G. E. Schulze rivolse specialmente contro le teorie di Reinhold il suo *Aenesidemus.* Sempre più chiaramente appariva che o si doveva fare ad Hume concessioni maggiori di quelle fatte da Kant, o che si doveva proseguire arditamente sulla via aperta da Reinhold e porre come qualche cosa di assoluto l'unità e l'attività della nostra coscienza, con che sarebbe interamente sparita la cosa in sè. Le ulteriori titubanze di Reinhold furono una conseguenza del non aver egli saputo risolversi per nessuna delle due possibilità.

b) Con maggiore profondità contribuì Salomone Maimon, discepolo di Kant, alla trattazione dei problemi che erano una conseguenza della dottrina kantiana. Egli ebbe la capacità di astenersi tanto dal dogmatizzare, in cui si perdette il maggior numero dei kantiani, quanto dalle gigantesche speculazioni a cui conduceva

l'esigenza dell'unità del principio. Le sue vicende avevano contribuito allo svolgimento della sua indipendenza critica. Egli era un ebreo della Lituania, appartenente a famiglia povera (n. 1754); destinato ad essere rabbino, assai presto si distinse per l'acume dell'ingegno e per la sua erudizione. Ma la sua brama di sapere lo spinse a varcare i confini del Talmud e della teologia ebraica. Nella sua autobiografia, un'opera interessantissima nel rapporto psicologico e storico, egli descrive in quali misere condizioni egli dovesse conquistarsi la coltura scientifica. Un'astronomia ebraica, trovata a caso, gli rivelò come vi fossero ancora altre scienze oltre quella del Talmud. Penosamente imparò gli elementi della lingua tedesca, e per partecipare alla coltura dei paesi d'occidente fuggì dalla sua famiglia (a dodici anni già era stato unito in matrimonio!) ed andò accattando fino a Berlino, dove suscitò bentosto l'attenzione e l'interesse di Mosè Mendelssohn. Allora egli studiò Wolff, Spinoza e Locke. Avendolo i mezzi imperfetti che erano a sua disposizione costretto a supplire col proprio acume alle eventuali deficienze, egli acquistò una capacità tutta particolare di scoprire ciò che di essenziale vi è in un ragionamento e di trarne le conseguenze, così da poter assumere una posizione critica indipendente di fronte a tutte le concezioni con cui veniva a contatto. Questo fu il suo punto di vista anche di fronte agli scritti di Kant. Dagli appunti da lui messi in iscritto mentre studiava la *Critica della ragion pura*, sorse un' opera (*Versuch über die Trascendentalphilosophie,* Berlin, 1790), che mosse Kant, il quale aveva veduto il manoscritto, a dichiarare che non solamente nessuno dei suoi avversari lo aveva così ben compreso come Maimon, ma che in generale pochi possedevano quanto lui l'acume necessario per tali indagini. In una serie di scritti, dei quali qui menzioneremo solo il *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (Berlin, 1794), Maimon svolse più ampiamente le sue concezioni gnoseologiche. Il pensiero teoretico era tutto per lui — così la più alta perfezione come la più alta felicità. In ciò egli rassomiglia agli altri filosofi del suo popolo (Maimonide, Spinoza). Dopo aver condotto per lungo tempo una vita erraboncla ed incerta, visse i suoi ultimi anni presso un possidente della Silesia, che erasi interessato a lui. Morì nell'anno 1800.

In Maimon noi già troviamo quella critica della filosofia kantiana che sarà probabilmente quella definitiva. — Poichè noi possiamo

scoprire le forme della conoscenza soltanto per la via empirica, egli dice, non possiamo provare nè che esse siano necessarie, nè che non ve ne siano altre. Noi non possiamo avere alcuna garanzia di aver ricavato *tutte* le forme. E la distinzione tra materia e forma non può essere che relativa; non può esservi una materia pura, come non può esservi una pura forma, — ma soltanto delle approssimazioni. La pura sensazione è un'idea nel senso kantiano; malgrado tutti i possibili gradi di approssimazione ad una sensazione, nella quale la forma non rappresenti alcuna parte, questo estremo non viene mai raggiuuto. Vi sono qui due punti estremi o due idee: da un lato il singolo elemento nella coscienza, da un altro lato la sintesi perfetta. La nostra conoscenza si muove nell'interspazio. Essa è un apprendere e non un comprendere. Ogni volta che noi tentiamo di formare la rappresentazione di una totalità, un pensiero che tutto abbracci, si rivela che la rappresentazione proviene da un qualche cosa di limitato, di finito. — Maimon afferma contro Reinhold l'impossibilità di stabilire un principio unico supremo. Il " principio della coscienza „ stabilito da Reinhold esprime solamente tutto ciò che è comune a tutti i principii, ed i principii speciali non possono venir derivati dal medesimo. La coscienza in generale è un concetto assolutamente indeterminato. — Maimon si distingue specialmente da Kant in quanto egli contesta il fatto su cui Kant fonda la sua " deduzione oggettiva „: che, cioè, noi abbiamo un'*esperienza* (come un qualche cosa di diverso dalla rappresentazione soggettiva). Anche se Kant avesse ragione di asserire che il nostro pensiero dispone di un sistema di categorie, avrebbe tuttavia torto di asserire che noi possiamo *effettivamente* applicare al dato queste categorie. Poichè il dato presenta solamente dei rapporti di tempo e non dei passaggi *necessari*. Soltanto nel puro campo matematico noi abbiamo una conoscenza della ragione valida obbiettivamente, un " pensiero reale „. Nel pensiero empirico la coscienza del soggetto antecede solo in fatto la coscienza del predicato; quest'ultimo non può venir fatto derivare dal primo. Altrimenti stanno le cose nella matematica, ma solo nella matematica. Hume non venne assolutamente confutato da Kant, nè in generale può venir confutato. Quando Hume disse che il concetto causale è tolto dall'esperienza, egli per esperienza non intende come Kant un ordine necessario nella successione dei fenomeni, ma solamente la percezione costante che produce in noi

l'abitudine e l'attesa. Il principio causale esprime un postulato, un'idea che noi cerchiamo di applicare ai fenomeni, ma che in realtà possiamo sempre applicare solo approssimativamente. Mentre Maimon assume così nella concezione del principio causale una posizione intermedia fra Hume e Kant, egli svolge poi più ampiamente l'interessante accenno di Kant di una connessione fra il concetto causale ed il concetto di continuità. Egli mostra che nella nostra conoscenza si manifesta la tendenza a ridurre al minimo possibile l'opposizione tra i fenomeni. Il ricercare la causa di un fenomeno è lo stesso come il ricercarne la genesi continuata, come il voler colmare le lacune delle nostre percezioni. Che cos'altro si intende nella scienza naturale colla parola causa, se non lo svolgersi ed il risolversi di un fenomeno così che apparisca la continuità sua con quello che precede [e che segue]? Soltanto per questa continuità le percezioni divengono esperienze. La parola esperienza non designa quindi per Maimon un rapporto di necessità, ma solo il rapporto di una continuità effettiva tra i fenomeni percepiti. — Il problema così attivamente discusso della cosa in sè cessa completamente, in un certo senso, di esistere per Maimon. La cosa in sè deve essere la causa della “ materia „ della nostra conoscenza; ma secondo Maimon non vi è una materia pura; soltanto per approssimazioni infinite noi perveniamo alla materia come alla determinazione del valore $\sqrt{2}$: quindi quel punto del nostro ragionamento in cui può venir sollevato il problema della cosa in sè giace ad una distanza infinita! Il fatto che qualche cosa ci è *dato*, che la nostra facoltà di conoscenza è affetta da qualche cosa, vuol solamente dire che nella nostra coscienza sorge qualche cosa che non può venir derivato *a priori* conforme alle leggi generali della coscienza e della conoscenza. Il dato è ciò nella cui rappresentazione noi non abbiamo la coscienza di alcuna attività. Nessuna facoltà contiene la ragione delle sue speciali applicazioni. Ma una cosa, un oggetto può soltanto venir dato nella coscienza e per la coscienza. Un oggetto che non sia un oggetto per nessuno è un pensiero impossibile, paragonabile ad un numero immaginario (mentre il dato, il punto nel quale noi ci manteniamo assolutamente passivi, potrebbe paragonarsi ad un numero irrazionale). Ed anche quando si voglia porre la questione della causa del dato, non è possibile alcuna risposta. È impossibile decidere se il dato scaturisca da qualche cosa di diverso da noi o dalla nostra propria

facoltà di conoscere: noi conosciamo solamente ciò che si presenta alla nostra coscienza, e la facoltà di conoscere è, astrazion fatta dalle sue funzioni, una " cosa in sè „ così come l'ignota causa della " materia „ della conoscenza assunta da Kant e da Reinhold. Tanto il concetto di un soggetto assoluto quanto il concetto di un oggetto assoluto non sono che un'idea, un concetto-limite, che non può venir tratto nell'orbita nella nostra conoscenza (29). È compito del nostro intelletto di comprendere i fenomeni, vale a dire di comprenderli mediante il loro reciproco collegamento, mediante la legge dei loro rapporti. L'immaginazione eccitata alla sua volta dal nostro desiderio di raggiungere l'ideale ultimo, cerca continuamente di estendere le nostre rappresentazioni al di là dei limiti dell'esperienza, e vuol *abbracciare in un solo quadro* l'insieme della molteplicità soggetta alla legge. Ciò che Kant chiama idee, concetti di un incondizionato sotto diverse forme, deriva secondo Maimon non dalla ragione, ma dall' immaginazione. La tendenza verso la totalità della conoscenza ha la sua ragione nella tendenza verso la perfezione suprema; perciò, quel tendere, onde hanno origine le idee, si esplica sopratutto nel campo etico e nel campo religioso. Ma non sì tosto noi rappresentiamo tali totalità *come oggetti*, noi le limitiamo e così ci opponiamo alla tendenza stessa che le ha create. Poichè ogni oggetto deve trovarsi nella concatenazione continua della conoscenza. Il tendere verso la totalità è una perfezione; ma la rappresentazione della totalità come oggetto è impossibile. Non questa rappresentazione, ma quella tendenza possiede un valore etico e religioso.

Maimon si chiama egli stesso scettico non solamente di fronte alla filosofia dogmatica, ma altresì di fronte alla filosofia critica. Fu il dogmatismo dei Kantiani che provocò in lui questa denominazione. Ma in realtà egli aveva fissato una posizione gnoseologica, che era la più atta ad eliminare tutte le difficoltà che aveva suscitato la discussione dell'opera kantiana. Sia per ciò che riguarda il rapporto fra il pensiero e l'esperienza (il punto controverso fra Kant ed Hume), sia per ciò che riguarda il rapporto tra fede e scienza (il punto controverso fra Kant e Jacobi), egli aveva avanzato idee che si prestavano ad uno svolgimento scientifico. Fra i discepoli di Kant, Maimon è quello che meglio d'ogni altro proseguì l'opera del maestro (per quanto tutti questi tentativi spiacessero ugualmente al vecchio Kant, così quello di Maimon

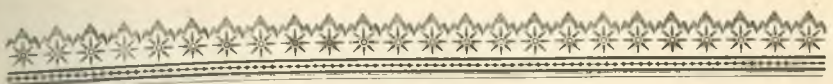
come quelli di Reinhold ed altri “ amici ipercritici „) (30). Lo spirito del tempo, volto nel senso del romanticismo, impedì lo svolgimento continuato della filosofia critica secondo l'indirizzo che aveva ispirato Maimon. L'aspirazione romantica verso l'unità, la sete dell'assoluto, il bisogno di disposare il pensiero con l'intuizione artistica erano troppo forti perchè la circospezione critica e scettica di Maimon potesse destar interesse. La filosofia speculativa ed i suoi storici vedono l'importanza di Maimon nell'aver egli costituito un anello di congiunzione fra Kant e la speculazione pura introdotta da Fichte. Ma egli ha un'importanza indipendente e duratura ed il suo nome è legato a qualche cosa di più che ad uno dei punti di vista oltrepassati dalla speculazione trionfante.

c) Vi è una certa analogia nella vita e nel pensiero fra Reinhold, Maimon e Schiller, in quanto dovettero tutti e tre sottrarsi colla fuga alle dure condizioni della loro giovinezza per poter raggiungere quello svolgimento intellettuale a cui aspiravano, ed in quanto ad essi si propose un medesimo compito del pensiero, sebbene sotto forme diverse: quello cioè d'introdurre, stando sul terreno della filosofia critica, unità ed armonia dove Kant aveva dato il primo posto alle distinzioni ed alle opposizioni. Federico Schiller (1759-1805), il grande poeta, la cui biografia non appartiene alla storia della filosofia, nutrì durante tutta la sua vita un vivo interesse filosofico, quantunque, secondo che dice egli stesso, egli sentisse la sua forza precipuamente solo nel campo dell'arte e quantunque in ultima analisi si servisse delle sue teorie filosofiche per provare che il solo artista è un vero uomo; prova che segna per lui in modo conseguente il passaggio dal suo periodo filosofico alla grandiosa produzione poetica degli ultimi dieci anni della sua vita. Non fu lo studio di Kant quello che per primo risvegliò il suo interesse filosofico. Già mentre egli studiava alla Karlsschule in Stuttgart, la medicina e la filosofia furono oggetto del suo interesse scientifico, e vi sono discorsi e trattazioni di questo tempo i quali attestano che già allora si radicavano in lui idee che influirono sulle sue opinioni ulteriori. È di speciale interesse il *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780), nel quale mostra che il piacere ed il dolore connessi alle funzioni organiche non solamente hanno importanza per la auto-conservazione, ma contribuiscono altresì ad

eccitare ed a mantener tese le energie intellettuali o ad ostacolarle e ad assopirle, e che viceversa il piacere ed il dolore spirituali reagiscono sulle condizioni organiche. Le idee etiche espresse da Schiller intorno a questo tempo tradiscono l'influenza di Rousseau e dei filosofi moralisti inglesi del secolo diciottesimo. Dopo la sua fuga da Stuttgart (il duca, che si era scandolezzato de' suoi " Masnadieri ", gli aveva proibito di pubblicare scritti che non fossero di pura medicina) si immerse nello studio della poesia antica e da quest'epoca in poi l'umanità greca costituì per lui il grande ideale dell'arte e della vita che aveva brillato durante un periodo fortunato della storia, mentre era stato poi negletto durante lo svolgimento ulteriore della coltura. In modo tutto particolare quest'ideale si collegò con quella critica della civiltà che Rousseau aveva destata in lui. Alla vaga rappresentazione di una libera vita naturale si sostituì l'idea di un armonico svolgimento della vita retto dalle forze interne. Nell'arte vide un'energia della vita che, senza costrizione, per una spontanea armonia degli impulsi e delle forze, eleva la vita umana al disopra della vita animale, e che per mezzo dei suoi simboli conduce ad intuire la verità lungo tempo prima che il pensatore astratto sia in grado di giungervi. E non solamente l'arte segna l'inizio d'una vita spirituale superiore; essa ne segna anche il culmine. Perciò Schiller dice agli artisti (nella poesia *Die Künstler,* 1788): " Con voi, primo fiore della primavera, cominciò la natura animatrice; con voi, lieta corona della mietitura, essa finisce, giunta all'apice della perfezione ". Nell'arte egli vedeva il vero distintivo dell'uomo: " Tua soltanto, o uomo, è l'arte ".

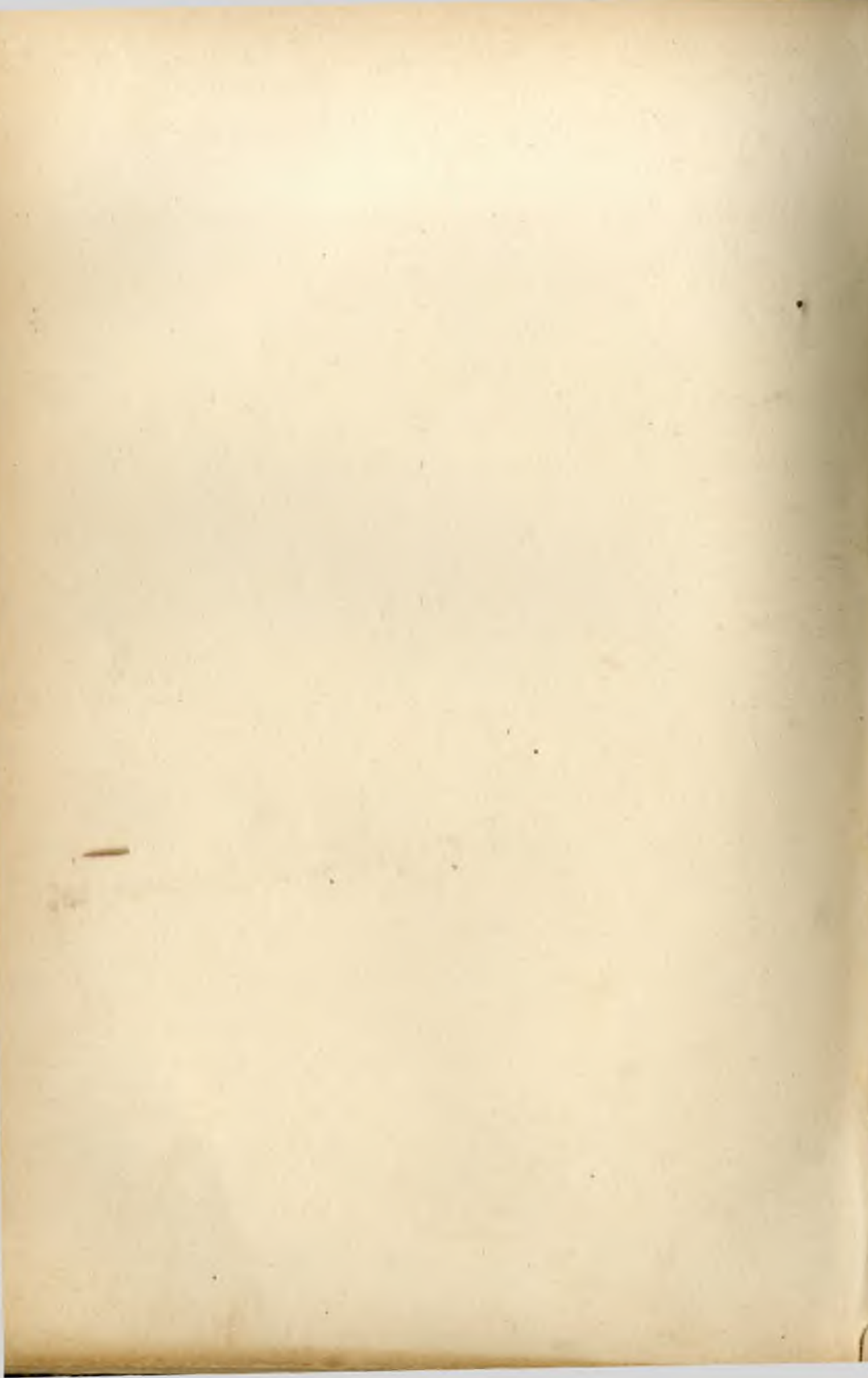
Allorchè Schiller scrisse questa poesia, già conosceva le trattazioni storico-filosofiche di Kant, le quali avevano posto in prima linea il problema della civiltà. Ma egli non si approfondì veramente nello studio delle opere di Kant se non quando diventò collega di Reinhold in Jena. I grandi pensieri di Kant trovarono un terreno ben preparato. Schiller, che aveva avuto a lottare contro gli ostacoli esterni come contro le forze oscure dell'istinto e del dubbio, seppe apprezzare la lotta del maestro per giungere al fondamento ultimo del vero, la sua affermazione dell'altezza sublime dell'ideale di fronte agl'impulsi naturali immediati. La sua natura artistica ed il suo entusiasmo per il mondo greco non gli concessero tuttavia di rinunziare all'esigenza di uno svolgimento

armonico della natura umana. Con ciò era per lui posto il problema, nella soluzione del quale sta il suo contributo allo svolgimento della filosofia. È caratteristico che egli dal suo punto di vista artistico si prefiggesse lo stesso proposito che si era prefisso Hamann dal suo punto di vista religioso: " non separare ciò che la natura ha unito „. " Anche nelle più pure esplicazioni delle parti divine della sua natura „ è detto nello scritto *Ueber Anmut und Würde* (1793), " l'uomo non deve negligere l'elemento sensibile e fondare il trionfo delle prime sull'oppressione dell'altro. La sua disposizione morale può essere sicura soltanto allorchè essa sgorga dal complesso della sua umanità come l'effetto riunito di ambo i principii, quando essa è diventata per lui una seconda natura „. Perciò Schiller esige dall'azione morale grazia e bellezza. Per lui la grazia è l'armonia dei movimenti spontanei che accompagnano un'azione liberamente voluta e che dinotano per se stessi una disposizione morale dell'animo. Perchè un'azione sia perfetta non deve esservi nulla in essa di coatto, di penoso, di rozzo. Questa esigenza, dice Schiller, non concorda invero, secondo la lettera, con l'etica di Kant. Ma, prosegue egli, il grande pensatore divenne il Dracone del suo tempo, perchè questo non era suscettibile di un Solone. Perciò egli non s'accorse che i figli della casa non meritavano che egli si preoccupasse solamente dei servi. Deve il sentimento più disinteressato in un nobile petto venir sospettato perchè delle inclinazioni impure usurpano spesso il nome di virtù? E nell'anima bella, che, guidata dal sentimento immediato, compie con là facilità dell'istinto i doveri più penosi, il sacrifizio più eroico, non si trova l'umanità perfetta? Nelle anime belle non le sole azioni sono morali, ma l'intero carattere. L'anima bella non ha altro merito fuorchè quello di essere tale. Sensibilità e ragione, dovere ed inclinazione vi si armonizzano e la grazia esprime quest'armonia all'esterno. Nondimeno Schiller si limita ad esigere la grazia soltanto in quelle azioni che sono comprese *entro* i limiti della natura umana. Ma all'uomo possono anche proporsi dei compiti che lo conducono fino all'estremo limite della potenza umana, dove dovere ed inclinazione non armonizzano: in questo caso l'unica possibilità è una strenua lotta, e qui si esige che l'uomo agisca con dignità, che esprima la disarmonia così da rendere visibile la superiorità della tendenza più nobile. Nel pensiero di Schiller si fa sentire una certa qual titubanza. L'armonia è per

lui l'ideale, e tuttavia egli dubita che ad essa possa aspirarsi in tutti i casi. Esita nel giudicare se sia superiore la grazia o la dignità. Questa titubanza si riconnette al non aver egli, al pari di Kant, sottoposto ad esame nella sua etica il valore delle differenze individuali. Egli parla solamente dei limiti della natura umana, ma non dei limiti della singola individualità e procede con la certezza che i limiti siano per tutte le individualità posti nel medesimo punto. Dice esplicitamente: " Il nostro giudizio morale sottopone ogni individuo al criterio della specie, ed all'uomo non vengono concessi altri limiti fuorchè quelli dell'umanità ".

Nelle *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) Schiller mette le sue idee in stretto rapporto con il problema della civiltà. È il pensiero dominante della poesia *Die Künstler* che qui viene ampiamente svolto. Il corso della civiltà ha condotto al dissolversi dell'armonia greca fra lo spirito e la natura, la riflessione e la fantasia, l'universalità e l'individualità. La divisione del lavoro è la causa dei mali di cui noi soffriamo. Il contrasto delle forze conduce al progresso della civiltà e si risolve quindi in un vantaggio per la specie; ma i singoli individui sono così condannati all'unilateralità ed all'imperfezione. Stato e chiesa, leggi e costumi, lavoro e godimento vengono separati l'un dall'altro, ed ogni individuo non è che il frammento di un uomo. In ciò, soltanto il compimento della civiltà può portar rimedio. Un puro precetto della ragione non può esercitare alcuna azione, poichè gli impulsi vengono solamente vinti per mezzo di altri impulsi. Oltre a ciò è un segno di coltura imperfetta quando il carattere morale può solamente affermarsi col sacrifizio di quello sensibile, e quando l'unità e l'armonia possono solamente riuscir vittoriose col ledere la moltiplicità e la ricchezza del contenuto. Soltanto per un'educazione estetica è possibile la soluzione del problema. Impadronisciti degli uomini nelle loro ore d'ozio, nei loro svaghi, circondali di grandi forme spirituali, di simboli del bene, e lascia che l'apparenza vinca dolcemente la realtà, l'arte la natura! Si tratta di conciliare la spontanea ricchezza della vita naturale con l'indipendenza e la libertà della vita morale, la dedizione alle mutevoli circostanze con l'unità dell'individualità, l'impulso materiale con l'impulso formale. Il problema è risolto nel giuoco. Qui le forze agiscono conforme alle loro leggi naturali e tuttavia senza essere legate a necessità materiali; esse agiscono dall'interno, ma sen

un'interna coazione. La produttività si concilia con la recettività. L'uomo si sente elevato al disopra dell'influenza della natura sensibile, e tuttavia la natura sensibile agisce in armonia alle proprie leggi. Egli si determina con piena libertà; è autonomo nella sua attività; vien guidato dall'impulso formale; e con tutto ciò la sensibilità e la materia non vengono offese. La condizione di ciò è che vi sia un certo eccesso di forza che possa venir utilizzata nel libero giuoco delle funzioni. Dove questo vien conseguito, là incomincia propriamente la vita umana. Soltanto nel giuoco l'uomo è propriamente uomo. Nel libero esercizio delle forze la natura umana si esplica da ogni parte nella sua totalità, con la possibilità di volgersi secondo un indirizzo speciale, la qual possibilità non viene tuttavia realizzata fino a che sussiste lo stato estetico. " Tutti gli altri esercizi ", dice Schiller nella 22ª lettera, " dànno all'animo una qualche particolare capacità, ma gli pongono altresì dei particolari limiti; il solo giuoco estetico conduce all'illimitato. Ogni stato a cui noi possiamo pervenire ci rinvia ad uno stato precedente ed abbisogna per cessare di uno susseguente; soltanto quello estetico è un tutto in se stesso, riunendo esso in sè tutte le condizioni della sua origine e della sua continuazione. Solo qui noi ci sentiamo come tratti fuori del tempo, e la nostra umanità si esplica in tutta la sua purezza e la sua pienezza, come se non avesse ancora sentito il morso delle forze esteriori ". Lo stato estetico è dunque uno stato nel quale tutte le energie umane agiscono liberamente ed armonicamente, senza essere poste in moto da necessità esterne, e senza che alcuna di esse prenda il sopravvento sulle altre. In questo stato egli vedeva l'apogeo della civiltà, e non solamente un mezzo per temperare la rozzezza e mitigare le disarmonie.

Si è disputato se Schiller assuma nelle *Briefe über die ästhetische Erziehung* il medesimo punto di vista dello scritto *Ueber Anmut und Würde,* o se invece non consideri in quelle lo stato estetico come l'ideale più alto, mentre in questo conserva, almeno in rapporto ai casi estremi, alla dignità ancora un posto accanto alla grazia. Come vedemmo, già nello scritto *Ueber Anmut und Würde* egli proclama propriamente la grazia come l'ideale più alto; ma nell' " Educazione estetica " emerge ancora più spiccatamente il pensiero fondamentale che l'ideale supremo non è separabile dall'armonia e dalla totalità (31). Nel pensiero di Schiller

si sente come un'eco del Rinascimento. Dopo la teoria kantiana dello stato giuridico fondato sul principio della libertà, il problema della coltura messo innanzi da Rousseau non ha avuto una risposta più notevole della dottrina di Schiller, secondo cui il supremo ideale sta nel libero esercizio di tutte le energie, posto non solo come fine, ma ancora come un mezzo per giungere al perfetto compimento della civiltà. Egli ha tuttavia chiara coscienza della distanza che separa l'uomo da questa meta, e crede, almeno per sè, che l'arte sia il mezzo migliore per rendere minore che sia possibile questa distanza. " Segua il mio consiglio ", scrive egli ad un amico (lettera ad Erhard, 26 maggio 1794), " e lasci per intanto che la miserabile, indegna, immatura umanità se la sbrighi da se stessa. Ella rimanga nelle serene e calme regioni delle idee e lasci al tempo la cura di introdurle nella vita pratica! ". Egli stesso attese, dopo chiuso il suo periodo filosofico (1789-95), ad esporre le idee in forma artistica. Considerò con disdegno la filosofia speculativa che incominciava allora a svolgersi, mentre ancora nei suoi ultimi anni rammentava con entusiasmo il grande mondo di pensieri nel quale Kant avevalo introdotto: " La filosofia speculativa ", scrive egli a Wilhelm von Humboldt (2 aprile 1805), " se mai mi ha posseduto, mi ha spaurito colle sue vuote formule; io non ho trovato in questo arido campo alcuna sorgente vivificante, alcun alimento per me; ma le profonde idee della filosofia ideale rimangono un tesoro eterno, ed anche solo per amore di esse dobbiamo ritenerci fortunati di essere vissuti in quest'epoca ". Non si può immaginare più bell'epilogo di quella filosofia, delle cui origini e dei cui primi destini noi ci siamo ora occupati.

LIBRO OTTAVO

La filosofia del romanticismo.

---

1. — La filosofia romantica come evoluzionismo idealistico.

L'indirizzo dell'ulteriore svolgimento della filosofia kantiana in Germania già era stato determinato dalle obbiezioni dei suoi primi avversari e dalle correzioni dei suoi primi discepoli. Si sentiva in essa la mancanza di una concezione sintetica; l'unità vivente dello spirito soffriva d'essere imprigionata nelle sue perpetue analisi e distinzioni; si anelava al possesso di idee che abbracciassero integralmente — e meglio se d'un colpo! — tutto il contenuto della vita dello spirito. E lo sguardo era rivolto ora alla fede religiosa, ora all'intuizione ed alla creazione artistica come ad organi che, ben meglio della filosofia critica, facevano piena ragione al molteplice contenuto della vita. Nello stesso campo scientifico d'altronde, si credeva, la filosofia critica non poteva condurre ad un risultato soddisfacente fino a che non fosse riuscita a derivare tutti i principii da un principio unico assoluto. Ciò che aveva impedito a Kant un siffatto compimento formale della sua filosofia era il preconcetto che la conoscenza presupponga sempre un qualche cosa fuori di sè che non può mai venir afferrato, che è destinato a sfuggirci sempre: la cosa in sè. Ma questo preconcetto conduce nella filosofia di Kant ad un' interna contraddizione e per di più si riconnette alla sua insostenibile distinzione fra materia e forma della conoscenza. Perchè dunque non abbandonare questo precon-

cetto, quando senza di esso nessun ostacolo si opporrebbe ad un conseguente svolgimento della filosofia sul fondamento del profondo pensiero di Kant dell'essenza dello spirito come sintesi! Ciò che per Kant era l'ultima presupposizione, l'ipotesi fondamentale, venne ora stabilito come un assioma iniziale destinato a sostenere una grandiosa costruzione sistematica. Fu questo un pensiero che accese di entusiasmo giovani pensatori, i quali non s'accorsero che essi cercavano in realtà la pietra filosofale. Ogni esteriorità, ogni separazione, ogni divisione della vita spirituale sparirebbe se venisse raggiunta questa unità di tutte le cose, se tutte le forme della vita si potessero ridurre ad altrettanti gradi d'un'unica e medesima vita infinita. Non soltanto la vita cosciente del singolo individuo, ma anche la vita delle specie nella storia e — per via di analogie — la vita della natura, verrebbero così ad apparire sotto una luce interamente nuova. Nè sarebbe un solo lato della vita dello spirito umano che vi troverebbe la sua spiegazione; una considerazione sufficientemente profonda del principio fondamentale dovrebbe condurci al di là di ogni distinzione fra scienza, religione ed arte e dovrebbe sopprimere tutte le disarmonie dello spirito.

Un tale ideale teoretico può ben a ragione esser chiamato romantico. Esso è alto e lontano, desta nell'animo un' aspirazione ardente ed agisce assai più per questa sua sublimità che non per la prospettiva di un'attuazione definita e precisa. Che l'ideale teoretico di un' intera generazione potesse in tal modo costituirsi, si spiega non solo dagli antecedenti filosofici, ma ancora dai motivi più generali che animavano secretamente lo spirito, le aspirazioni e l'indirizzo di tutta l'epoca. Un motivo puramente filosofico trovavasi invero nel principio eretto da Kant dell'originarietà e dell'attività della natura spirituale. Era quindi per se stesso un esperimento più che legittimo del pensiero quello di ricercare se questa originarietà e questa attività non fossero assolute, senza limiti e senza condizioni. Ma l'audacia con cui si procedette a questo esperimento del pensiero può soltanto comprendersi se si tien conto delle altre correnti di quel tempo. — La fine del secolo diciottesimo fu un periodo intensamente agitato. La rivoluzione francese commoveva gli animi. Essa aveva distrutto ciò che fino allora era parso incrollabile e cercava di riedificare la società su di un nuovo terreno. Anche là dove i suoi ideali pratici e le relative conseguenze non vennero accolti, essa vi comunicò tuttavia il suo senso

per i punti di vista assoluti e per l'inesorabile svolgimento dei principii stabiliti. Non è soltanto per un'esteriore analogia che si è paragonato così spesso il movimento speculativo in Germania con il contemporaneo movimento rivoluzionario in Francia (32). Noi vediamo qui un indirizzo del sentimento esplicarsi in due vie differenti, come lo esigevano le diverse condizioni interne ed esterne. — Nel medesimo tempo in Germania fioriva il secolo aureo della poesia. Nelle poesie di Goethe e di Schiller il genio artistico aveva rivestito di simboli immortali l'eterna aspirazione della vita. Doveva forse lo spirito umano essere meno potente nel mondo del pensiero che non in quello dell'arte? Non doveva il pensiero poter raggiungere nel suo campo un' unità ed un' armonia analoga a quella offerta dall'arte nel proprio campo? Anzi, non dovevano la poesia e la scienza essere, secondo la loro più intima natura, una sola e stessa cosa, ossia l'espressione di una sola e medesima forza creatrice? Novalis (Hardenberg), il rappresentante caratteristico della poesia romantica, cercò di mostrare, nella sua opera incompiuta *Heinrich von Ofterdingen*, che la poesia è l'essenza più intima di tutte le cose. Egli deplorava che la poesia avesse un nome particolare e che i poeti formassero una propria casta. Era sua opinione che la poesia altro non sia se non il particolare modo d'agire dello spirito umano: non crea esso a sè col desiderio un mondo ideale in ogni istante della sua vita? La distinzione fra poesia e filosofia è, secondo Novalis, superficiale e funesta; la filosofia è semplicemente la teoria della poesia e deve mostrarci che la poesia è tutto. Si tratta di trovare “ la parola misteriosa „ che risolve tutti gli enigmi del mondo interno e dell'esterno (*Scritti di Novalis*, 4ª ed., I, p. 201, 286 e seg.; II, p. 240 e seg.). La differenza fra il filosofo romantico ed il poeta romantico consiste in ciò, che mentre il poeta considera la filosofia come l'interprete della poesia vivente in tutte le cose, il filosofo tende piuttosto a concepire la poesia come una forma intuitiva e figurata del pensiero delle cose. — Un terzo fattore è costituito dalla religione. Vivo era allora — ciò che già si rivela nell'apparire di Hamann, Jacobi ed Herder — il bisogno di una religiosità più profonda che non l'arido e sterile razionalismo. Neppur la religione del sentimento poteva soddisfare a questo bisogno. Ora, se il pensiero ha il còmpito di porre in luce l'unità di tutte le cose, può la tendenza filosofica secondo la propria essenza essere diversa dal bisogno religioso, il quale appunto cerca

di elevarsi al disopra dei contrasti e delle agitazioni della vita? E non si deve forse giungere alla conciliazione della religione con la scienza quando s'intenda l'essenza della ragione con sufficiente profondità e coerenza? Non con l'incatenare la ragione, ma col risalire alla più profonda essenza dello spirito che è a fondamento e della religione e della scienza vuole appunto la filosofia del romanticismo risolvere il problema religioso. Così cercava Schleiermacher nel suo scritto: *Uber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) di mostrare la necessità della religione per la profondità e l'armonia della vita dello spirito. — Inoltre il progresso delle scienze naturali aveva condotto verso la fine del secolo a scoperte e ad idee nuove, per cui era naturale dovesse venir posta in rilievo l'unità della natura più energicamente che non si fosse fatto durante il periodo antecedente. La scoperta del galvanismo, la creazione della nuova chimica (dopo Lavoisier) e dell'anatomia comparata dovevano condurre per molteplici vie ad una nuova concezione della natura. E Goethe, le cui opere poetiche influirono così potentemente sul movimento spirituale di quell'epoca, venne appunto condotto dai suoi studi sulle scienze naturali al presentimento dell'intima unità di tutte le cose, presentimento che era stato in lui nudrito dal suo studio di Spinoza e che già aveva avuto una certa influenza su Herder. La concezione della natura di Goethe e di Herder diede alla speculazione del romanticismo il fondamento e l'indirizzo. — Finalmente il sistema di Spinoza che da poco aveva cominciato ad essere apprezzato e che dagli amici come dai nemici veniva riconosciuto come l'ideale della filosofia, esercitò non solamente per le sue idee, ma altresì per la rigida unità di forma, una viva attrazione. Non mancavano dunque gli incitamenti alla costruzione di arditi sistemi speculativi.

Il metodo fu prevalentemente deduttivo e costruttivo. Il materiale applicato nella sistematizzazione era stato raccolto per opera dell'età precedente. Ciò a cui propriamente mira la filosofia del romanticismo si è di ridurre in forma sistematica tutto ciò che era venuto alla luce nella teoria della conoscenza e nell'etica di Kant, nell'estetica di Lessing e Schiller, nella poesia di Goethe, nelle riflessioni storiche di Herder e nell'ardente spirito religioso di Hamann. Tali sistemi non sono produttivi, ma presuppongono le forze produttrici. Se noi ora consideriamo i sistemi filosofici del romanticismo, dobbiamo riconoscere che, come non riuscì alla poesia

del romanticismo di oscurare le grandi figure di Goethe e di Schiller, che anzi dopo il periodo romantico tornarono a brillare con ugual splendore, così non riuscì alla filosofia del romanticismo di dare al contenuto spirituale prodotto da quella schiera di grandi eroi del pensiero una forma talmente nuova da ridurre questi eroi a semplici precursori. Chi cerca un reale alimento per lo spirito preferirà il più delle volte risalire alle sorgenti originarie, al di là dei sistematici. Il periodo speculativo in Germania al principio del secolo decimonono non è, oltre a ciò, per originalità e produttività, per conseguenza e per importanza nella trattazione dei problemi, all'altezza del periodo dei grandi sistemi nel secolo decimosettimo. Con ciò non si esclude che gli uomini più eminenti, che vengono riguardati quali rappresentanti della filosofia del romanticismo, nel loro ardore di ridurre il contenuto dell'esperienza ad unità sistematica, non abbiano chiarito molti problemi e non abbiano espresso pensieri importantissimi non destinati certamente a morire con i sistemi a cui appartengono. Nel rapporto letterario la maggior parte di questi pensatori hanno creato essi stessi un ostacolo all'azione duratura del loro pensiero con l'uso di una terminologia scolastica, di una specie di *jargon,* il quale rende i loro scritti poco accessibili a coloro che non hanno imparato a pensare in questa lingua.

2. — Iohann Gottlieb Fichte.

a) Biografia e caratteristica.

È una particolarità notevole del pensiero tedesco, dal misticismo medioevale in poi, quella di affermare l'indipendenza, l'interiorità e il valore della vita dello spirito e di porre quest'affermazione a base della concezione del mondo. L'interiore e l'originario in noi è la luce nella quale noi — coscientemente od incoscientemente — vediamo ogni cosa del cielo e della terra. Il più grande atto del popolo tedesco, la Riforma, fu una lotta per la libertà della coscienza contro l'autorità della Chiesa. La filosofia critica fondata da Kant fu una continuazione della Riforma, un ritorno ancora più risoluto alle intime sorgenti di ogni conoscenza e di ogni apprezzamento. Johann Gottlieb Fichte, il più grande discepolo di Kant,

non possedette soltanto la facoltà di immergersi in se stesso, il senso mistico che conduce fino alle profondità della vita interiore, ma altresì l'inflessibile volontà ed il forte sentimento di sè, senza di cui la convinzione del diritto eterno della vita interiore e della sua superiorità su tuttociò che è esteriore non può nè affermarsi nè svolgersi. Egli nacque da una famiglia di contadini sassoni il 19 maggio 1762 a Rammenau nell'Oberlausitz. Il vigoroso carattere, che giungeva però fino alla caparbietà ed all'orgoglio, ereditò egli dalla madre; è noto che il temperamento degli uomini eminenti ben spesso deriva dal lato materno. Fanciullo, lavorava da tessitore o custodiva le oche. Egli facevasi notare per l'attenzione con cui ascoltava le prediche e per la sicura memoria con cui sapeva ripeterle. Esse diedero il primo alimonto al suo senso per le cose spirituali; esse gli porsero altresì l'occasione di poter continuare negli studî. Un possidente dei dintorni essendosi una domenica recato troppo tardi alla predica, venne indirizzato al giovane guardiano di oche per sapere ciò che il predicatore aveva detto. Meravigliato del talento non comune del ragazzo, si interessò a lui e gli fornì i mezzi per studiare. Gli anni in cui Fichte frequentò le scuole superiori erano anni di vive agitazioni. Lessing sosteneva appunto allora la sua lotta teologica ed i suoi scritti polemici fecero sul giovane studente un'incancellabile impressione. Dal 1780 Fichte studiò a Jena ed a Lipsia teologia, filosofia e filologia. Le sue condizioni erano tristi. Il suo benefattore era morto ed i suoi genitori non potevano aiutarlo che poco o nulla. Dovette sostenere una dura lotta con sua madre, la quale ad ogni costo voleva che egli si facesse predicatore, mentre i suoi disegni miravano ad un libero e completo svolgimento delle sue facoltà. Le strettezze l'avevano pressochè ridotto alla disperazione, allorchè nel 1788 ottenne un posto di precettore a Zurigo. Durante il suo soggiorno in questa città si maturarono i suoi disegni ed egli pervenne alla chiara coscienza della sua vocazione ad influire col pensiero e colla parola sui suoi contemporanei. Ma l'indirizzo di questo agire ed i mezzi di tradurlo ad effetto non gli apparivano ancora chiari. È un tratto caratteristico della sua individualità che la volontà precorre il pensiero. Per tutta la sua vita egli vien spinto come da una potenza interiore a lavorare nel campo delle idee, ma egli è sempre soltanto imperfettamente in grado di tradurre questo bisogno interiore nelle forme del pensiero, quantunque abbia lavorato fino

alla sua morte con instancabile ardore a sempre nuove e più perfette esposizioni del suo sistema. E la sua stessa filosofia si basa appunto sul pensiero fondamentale, che egli più di ogni altro filosofo ha espresso e messo in viva luce, e cioè che la nostra intima essenza è un volere, un agire, e che tutte le nostre rappresentazioni, tutti i nostri pensieri vengono determinati da questa facoltà pratica, che è la più profonda radice del nostro *io*. Fu gran fortuna per lui che egli conoscesse qui a Zurigo l'eletta donna che più tardi divenne sua compagna, Giovanna Rahn, nipote di Klopstock; quest'amore nobilitò le sue volontà e mitigò alquanto l'indomita fierezza del suo carattere. Dal loro epistolario può vedersi come essa ben comprendesse tutti i lati del suo essere. Essa fu la sua fedele compagna nei giorni lieti come nei giorni tristi. La carica di precettore a Zurigo non durò a lungo, specialmente perchè Fichte era d'opinione che i genitori non avessero meno dei fanciulli bisogno di venir educati, e perciò egli redigeva una censura settimanale dei genitori, nella quale questi venivano resi avvertiti degli errori pedagogici in cui erano incorsi durante la settimana. Egli diedesi nuovamente a peregrinare per meglio perfezionarsi e per trovare un campo di azione. Durante un soggiorno a Lipsia (1790) studiò per la prima volta le opere di Kant e fu questo il punto decisivo della sua vita. In esse egli trovò problemi nettamente determinati per il suo pensiero e principii determinati per quell'azione pratica che egli mirava ad esercitare sull'età sua. Nell'anno seguente conobbe lo stesso Kant a Kōnigsberg. Per introdursi presso il vecchio maestro, elaborò e gli presentò un' opera *(Versuch einer Kritik aller Offenbarungen)*, la quale era un' applicazione delle teorie kantiane alla filosofia della religione, che dallo stesso Kant non era ancora stata trattata. Lo scritto si ebbe non solamente l'approvazione di Kant, ma, essendo per un equivoco apparso anonimo, venne da molti ritenuto per un'opera di Kant stesso. Così era stato fatto il primo passo; la via all'attività letteraria e scientifica eragli aperta. Allora accettò l'offerta della sua fidanzata di stabilirsi coi mezzi di lei in una casa propria. Durante gli anni seguenti pubblicò scritti intorno alla rivoluzione francese ed alla libertà di stampa, nei quali difendeva la legittimità delle aspirazioni liberali contro la reazione che il terrorismo del periodo rivoluzionario aveva incominciato a risvegliare. Fichte prima di immergersi nei problemi puramente speculativi tratta problèmi pra-

tici. A quelli venne naturalmente condotto allorchè nel 1794 venne chiamato a Jena per sostituire Reinhold nella carica di professore. Quivi spiegò nell'insegnamento un'energica e brillante attività e svolse il suo sistema particolare, che venne dapprima esposto nel *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), e che più tardi venne ripetutamente rielaborato affinchè riescisse un' opera sempre più perfetta e più facilmente accessibile. Sia sotto l'uno come sotto l'altro di questi rapporti Fichte fu un eterno malcontento. Il miglior mezzo per penetrar nella concezione filosofica di Fichte ci è dato dallo scritto posteriore: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), con l'aiuto del quale noi ci studieremo qui di caratterizzare per ora il punto di vista di Fichte.

Secondo Fichte possono esservi due sistemi filosofici rigorosamente conseguenti ciascuno dal suo punto di vista. L'uno è, secondo lui, l'idealismo, l'altro il dogmatismo. Compito della filosofia si è di esplicare l'esperienza. La nostra esperienza è costituita dalle rappresentazioni delle cose. Ora si può o far derivare (col dogmatismo) la rappresentazione dalla cosa, o far derivare (coll'idealismo) la cosa dalla rappresentazione. Lo scegliere l'una piuttosto che l'altra delle due possibilità dipende dal carattere individuale. Un sistema filosofico non è uno strumento inanimato che si possa a piacimento possedere od alienare; esso scaturisce dal più profondo dell'anima umana. La scelta sarà diversa secondo che prevarrà in noi il sentimento dell'indipendenza e dell'attività o il sentimento della dipendenza e della passività. Tuttavia ad un più attento esame appare — Fichte nota — che l'idealismo anche già dal punto di vista puramente teoretico è più favorevolmente posto che non il dogmatismo. Imperocchè dalla cosa pura, dal puro essere non si potrà mai derivare una rappresentazione, una coscienza della cosa e dell'essere. Il dogmatismo è inconseguente in quanto esso è un sistema di pensieri e non è tuttavia in grado di dimostrare la possibilità delle rappresentazioni. Il dogmatismo (al quale appartengono il materialismo, lo spiritualismo, lo spinozismo) è perciò una filosofia impossibile. L'idealismo procede al contrario dal pensiero stesso come dall'elemento originario, e da questo esso può derivare — non invero le cose stesse, le quali del resto non sono il dato — ma l'esperienza, le nostre determinate rappresentazioni delle cose. Il còmpito della scienza consiste appunto nel mostrare in che modo le nostre rappresentazioni delle cose scaturiscano dall'atti-

vità del pensiero e dai limiti che questa, conforme alla propria natura, successivamente pone a se stessa. La scienza parte dalla presupposizione che nell'*io* non possa esservi nulla che non sia il risultato dell'attività propria dell'*io*. Mentre Kant dalla molteplicità data nel contenuto della coscienza era risalito all'unità che rinserra questa molteplicità, Ficte vuole al contrario partire dall'attività originaria dell'*io* e da questa derivare le forme speciali di essa. Se egli riesce nella sua opera avrà in ultimo costrutto la coscienza empirica reale. E nell'accordo con questa avrà la filosofia il criterio della sua verità. Del metodo applicato da Fichte in questa indagine si dirà nell'esposizione particolare della " Teoria della scienza „. Qui abbiamo voluto solamente accennare allo spirito ed all'indirizzo del suo insegnamento.

Fichte espose la sua etica e la sua teoria del diritto nel *Naturrecht* (1796) e nella *Sittenlehre* (1798) ; quest'ultima è senza dubbio la più importante delle sue opere.

Era naturale, dato l'energico e violento carattere di Fichte e date le condizioni dell'ambiente, che la sua attività in Jena non potesse esplicarsi senza attriti e serie controversie, che condussero in ultimo ad una catastrofe. Oltre ad essere in discordia coi colleghi in filosofia, i quali non volevano seguirlo nella sua riforma della filosofia kantiana, venne anche in opposizione con i teologi, i quali vivamente riprovavano che egli tenesse agli studenti nei giorni di domenica delle conferenze di etica pratica, ed in opposizione altresì con gli studenti, perchè egli cercava di riformare le rozze usanze delle loro antiche e fiorenti corporazioni. Quest'ultimo conflitto fu cagione che egli venisse assalito nella sua casa e dovesse per qualche tempo abbandonare la città di Jena. Ma la questione che ebbe maggior gravità ed importanza fu occasionata dall'accusa di ateismo contro di lui sollevata (1799). Per la migliore intelligenza di questa ci è necessario prima caratterizzare il punto di vista filosoficoreligioso di Fichte. E questo può venir ben compreso solo tenendo presente la sua contrapposizione dell' idealismo e del dogmatismo. Potrebbe sembrare che nella filosofia di Fichte non possa assolutamente esservi posto per un principio qualsiasi che non sia il pensiero umano, l'io umano; poichè dal pensiero, dall' io, Fichte vuole derivare ogni cosa. Nondimeno fin dalla prima esposizione della teoria della scienza, Fichte ha messo in guardia contro questo frequente equivoco. Egli stabilisce invero il principio che

tutto ciò che può trovarsi nella coscienza debba essere un prodotto dell'io; ma nello stesso tempo mostra che la nostra coscienza contiene molte cose che noi non abbiamo coscienza di aver prodotto. Quell'io che noi conosciamo nell'esperienza è sempre limitato, chiuso da un sistema di limiti, ha fuori di sè un mondo di oggetti (il non-io) che non ha creati esso medesimo. Ciò che agisce nella coscienza deve perciò essere un principio più comprensivo dell'io finito (empirico); soltanto in questo io, che Fichte chiama l'io puro od infinito, deve ricercarsi la ragione del mondo degli oggetti, ossia dei limiti che determinano il nostro io finito. La ragione ultima per cui hanno origine l'io finito ed i limiti di esso, non può venir scoperta per via teoretica; poichè, che cosa può limitare un'attività illimitata? Se per contro ha ragione la nostra coscienza che considera il lavoro e lo sforzo come ciò che vi è di più alto, noi comprendiamo perchè vi sia un mondo finito: imperocchè senza resistenza nessun lavoro, senza mezzi nessun fine. Il mondo reale è il materiale del nostro dovere. E la certezza che la resistenza debba venir superata mediante una serie di progressi, che noi possiamo sempre fare il nostro dovere ed elevarci per nostra propria virtù ad una completa libertà spirituale come al nostro fine più alto, si fonda sull'idea di un ordinamento delle cose che rende possibile l'agire conforme alla coscienza e ne assicura il finale trionfo, di un ordinamento delle cose che non appare invero nell'esperienza sensibile, ma che è come un mondo superiore al quale io sento di partecipare ogni qualvolta agisco per motivi puramente ideali. Ora l'essenziale della religione sta nel porre a fondamento della vita la coscienza di questo ordine morale, di questo elemento divino infinitamente superiore a tutte le cose periture, e nel considerare il proprio dovere come scaturito da questo ordinamento e cooperante allo svolgimento di esso. Poichè esso non è un ordine che sia compiuto in modo definitivo; esso si trova in un'evoluzione incessante. E tanto meno è un ordinamento casuale che a sua volta presupponga un essere ordinatore esteriore a noi. Che l'uomo personifichi in un essere particolare la sua esperienza di questo ordine del mondo è cosa affatto innocua, quando ciò serva puramente a ravvivare nella sua coscienza il pensiero di questo ordine. Ma se egli si immagina Dio come un potente dal cui favore egli si aspetta futuri godimenti, egli adora un idolo e può ben a ragione venir considerato come un ateo. Anzi,

ogni tentativo di rinchiudere il principio infinito (l'io puro, l'ordinamento morale del mondo) nella forma di un concetto, deve fallire; comprendere vuol dire limitare. Non sì tosto un qualche cosa vien concepito, cessa di essere Dio, ed ogni cosidetto concetto di Dio è necessariamente il concetto di un idolo!

Fichte svolse queste concezioni nella sua trattazione *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) e, dopo che si era levato contro di lui una voce accusatrice, in una forma più accentuata nei suoi splendidi scritti polemici *Appellation an das Publicum* e *Gerichtliche Verantwortungschrift* (1799). Il corso della controversia fu il seguente. Avendo un opuscolo anonimo levato un grido d'allarme per la pubblicazione di Fichte, il governo sassone la fece confiscare e si dolse col governo di Weimar perchè nell'università di Jena, che veniva frequentata altresì da sudditi sassoni, si insegnassero dottrine ateistiche. A ciò Fichte rispose con i riferiti scritti polemici. In Weimar si sarebbe preferito porre la cosa in tacere. Non si voleva urtare con il governo sassone, ma neppure si voleva ostacolare l'azione di Fichte. Si desiderava solamente che Fichte si mantenesse tranquillo. Ma ciò era contrario alla sua natura ed egli rivolse un'arrogante lettera ad un membro del governo di Weimar. Tutti i componenti il Consiglio privato e lo stesso Goethe si risentirono vivamente e Fichte ebbe il suo congedo in termini recisi. Ciò era una flagrante violazione della libertà d'insegnamento, poichè il governo si arrogava nel suo editto il diritto di giudicare la dottrina di Fichte. Malgrado le ripetute sollecitazioni degli studenti, il governo mantenne ferma la sua decisione e Fichte dovette abbandonare Jena.

Durante parecchi anni visse allora privatamente a Berlino, occupato in nuove esposizioni del suo sistema ed in lezioni popolari. Si è creduto di trovare fra gli scritti pubblicati durante questo periodo di tempo e quelli pubblicati in Jena una differenza capitale del suo punto di vista. Una differenza, invero, si trova; ma può dirsi una differenza di principio solo se si concepisce la *Wissenschaftslehre* nella sua prima forma come un tentativo di derivare ogni cosa dall' io finito, empirico. Ora si è visto come tale interpretazione sia erronea. Già nei suoi primi scritti Fichte non professò propriamente un idealismo puro, come egli lo definisce; giacchè egli assume l'esistenza di qualche cosa che agisce in noi senza che ne abbiamo coscienza. Quando egli chiama "io" questo qualche cosa,

si vale dell'analogia con l'agire cosciente. Solamente per questa estensione analogica dell'io, dall'io empirico all'io infinito, Fichte può affermare il suo idealismo e concepire tutto il reale come parvenza, come simbolo del pensiero. Nei suoi scritti posteriori insegna che questo pensiero (l'io infinito), rispetto a cui ogni cosa è parvenza, non è esso medesimo che l'apparenza di una realtà assoluta, di una forza infinita, di una vita, di una luce che perviene nella nostra coscienza soltanto per via riflessa. Egli afferma così più esplicitamente quell'elemento mistico (o dogmatico) posto al di là di ogni pensiero cosciente, che già aveva fatto la sua apparizione nella sua prima esposizione della *Wissenschaftslehre*. Ciò ebbe nello stesso tempo per conseguenza una trasfigurazione del sentimento, se pur non è, al contrario, il mutato sentimento che lo condusse alla nuova concezione; mentre Fichte nei suoi primi scritti afferma maggiormente il tendere e l'agire senza posa, l'attività incessante, così che la sua religione, consistente nella fede in un ordinamento morale del mondo, è essenzialmente la religione della morale attiva, in seguito annette maggior peso alla vita che in noi si agita ed in noi scaturisce, senza che la nostra volontà e la nostra ragione siano in grado di produrla. Per questo rapporto è caratteristico lo scritto *Anweisung zum seligen Leben* (1806), mentre la sua concezione generale filosofica e psicologica, quale si formò ne' suoi anni ulteriori, è più facilmente accessibile nello scritto postumo *Die Thatsachen des Bewusstsein*. Gli accennati mutamenti sono naturalmente accompagnati da un cambiamento di posizione nella polemica. Fino allora egli aveva attaccato l'ortodossia ed il dogmatismo. Ora attacca l'„ illuminismo „ frivolo, il vuoto e negativo indirizzo intellettualistico che si sta pago ai suoi aridi concetti, e difetta di ogni profondo senso spirituale. E questa polemica acquista un particolare interesse in quanto gli porge occasione di esporre la sua concezione dello svolgimento spirituale. Ciò avviene nel notevole scritto *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). Egli distingue qui cinque periodi dello svolgimento. In principio domina l'*istinto razionale*, col sorgere di un gruppo d'individui (il popolo normale) presso i quali la vita vien ordinata in forma nobile e perfetta, senza che siano necessarî nè la scienza nè l'arte. Quando il popolo normale, in seguito a nuove circostanze naturali, vien disperso fra i rozzi popoli viventi nello stato di natura, incomincia la lotta fra la civiltà e la barbarie. Il secondo periodo sorge quando

ciò che è conseguenza dell'istinto razionale vien stabilito da individui eminenti come norma e legge per gli altri. Questo è il periodo dell'*autorità.* Contro l'autorità si levano il desiderio di libertà ed il bisogno di comprendere. Questi distruggono l'autorità, ma con essa anche la ragione onde era venuto spontaneamente il contenuto ed il valore all'autorità. Nel periodo della *vacua libertà* non rimangono che il capriccio individuale e la sensualità. Con disprezzo si volgono le spalle alle tenebre del passato confidando nei nuovi concetti acquistati, che si erigono a criterio di tutte le cose, senza nemmeno aver l'idea di ciò che vuol dire comprendere una cosa. È nel carattere di questo tempo di voler rispandere la luce dappertutto e ad ogni costo. È abbastanza chiaro che Fichte vuol qui caratterizzare la propria epoca. Come contrassegno del quarto periodo, egli indica la *scienza della ragione*, l'intelligenza profonda e comprensiva giunta alla piena coscienza della grandezza del proprio compito. Ma la sola conoscenza non è sufficiente; il fine vien solamente conseguito quando si forma un'*arte della ragione*, l'arte di ordinare tutti i rapporti umani conformemente alla scienza della ragione. Fichte stesso fa osservare che il terzo periodo è in aperta opposizione con tutti gli altri. Esso ha un carattere negativo, mentre in tutti gli altri dominano forze positive (l'istinto e l'autorità, o la scienza e l'arte). Esso è un periodo di transizione, onde Fichte propriamente assume (appunto come Kant e Schiller) tre stadî, uno positivo, uno negativo ed un nuovo positivo, in modo che le nuove forze positive si affermano attraverso alla dissoluzione dell'antico. Non soddisfatto dei nuovi tempi, specialmente dell'indirizzo critico e razionalistico del diciottesimo secolo, egli attende un'epoca nuova che senta un bisogno più profondo e possegga mezzi migliori di comprendere e dirigere la vita.

I grandi avvenimenti d'allora diedero ben tosto a Fichte occasione di rivolgere parole più penetranti ancora ai suoi contemporanei ed al suo popolo. Dopo la battaglia di Jena, Berlino venne occupata dai Francesi, e Fichte recossi a Königsberga dove insegnò per qualche tempo a quell'Università. Allorchè anche questa città cadde nelle mani del nemico, egli dimorò alcuni mesi a Copenaghen. Conchiusasi la pace, ritornò a Berlino, che per alcuni anni ancora fu occupato da una guarnigione francese. Per la Prussia erano giunti gli anni del risorgimento, e Fichte fu nel numero degli uomini eminenti che cooperarono col pensiero, colla parola e con

l'azione alla rinascita della nazione. Durante l'inverno del 1807-08 tenne a Berlino i suoi celebri *Discorsi alla nazione tedesca.* La lotta delle armi è provvisoriamente finita; ora comincia la lotta nel campo del carattere e delle idee. La nazione non può più essere arbitra del proprio destino esterno. Ma essa tiene ancora in suo potere l'educazione della gioventù. Di questa essa si deve giovare per creare una generazione nuova che sia in grado di proporsi grandi fini e sacrificarsi per essi. L'intero popolo, e non una sola classe, dev'essere ridestato; ciò a cui si deve mirare è anzitutto lo svolgimento indipendente del carattere. Il punto di partenza deve venir ricercato in un bisogno originario, in un impulso presente in ogni uomo, poichè l'educazione non può nulla comunicare ad un uomo che esso già non possegga almeno in germe. Ogni uomo sente la necessità della stima, per lo meno di quella degli altri uomini se anche non sente ancora il bisogno della stima di sè stesso. Al suo apice, questo sentimento ingenera la capacità nell'individuo di formare a sè stesso, in modo libero ed indipendente, modelli ideali del proprio agire. Solo questi ideali formatisi liberamente ed indipendentemente possono suscitare un sentimento vivo; ciò che vien accolto dall'esterno non agisce con egual forza. Il popolo tedesco sarà, in virtù del suo senso e del suo ardore per la libertà spirituale e per l'indipendenza interiore della fede e del pensiero, particolarmente suscettibile di una tale educazione. Esso è bene il popolo da cui sorsero la riforma di Lutero, la filosofia di Kant e la pedagogia di Pestalozzi. Le idee di Pestalozzi sono qui svolte da Fichte su di un piano più grandioso. Durante il suo soggiorno nella Svizzera egli aveva potuto conoscere il grande educatore (33).

Fichte fu nominato professore nell'università fondata nel 1810 a Berlino. Allo scoppiare della guerra dell'indipendenza egli aveva l'intenzione (come già nel 1806) di accompagnare l'esercito in qualità di oratore. Questo non gli venne concesso. Egli fu nondimeno egualmente vittima della guerra, essendo stato colpito da una febbre contagiosa contratta da sua moglie mentre curava i feriti; morì il 27 gennaio 1814.

b) Teoria della scienza.

La *Wissenschaftslehre* nella sua forma primitiva costituisce il più importante contributo di Fichte alla discussione filosofica, e noi ne faremo qui oggetto del nostro esame.

Si tratta di trovare il principio fondamentale di tutto il sapere. Se noi fissiamo la nostra attenzione sulla nostra coscienza ordinaria, vediamo che io posso pensare sia a me stesso (l'io), sia a qualche cosa che non è me stesso (il non-io). Ma anche quando io penso al non-io, ciò avviene per un'attività spirituale, per un'attività dell'io. Il non-io esiste solamente per un'attività dell'io, soltanto perchè esso è posto dall'io. Può essere che noi ci sentiamo obbligati o costretti a rappresentarci determinate cose da noi considerate come reali; ma questo obbligo o costrizione presuppone qualche cosa che viene obbligata o costretta. La limitazione presuppone qualche cosa che viene limitata. La presupposizione di ogni sapere è la libera, infinita attività dello spirito che si rivela come determinata, vincolata in ogni singola rappresentazione, ma che non è assolutamente legata ad alcuna di esse. Nella nostra coscienza immediata non si rivela questo atto originario; noi ne troviamo qui soltanto i prodotti. Noi non siamo mai immediatamente coscienti del nostro volere e del nostro agire. Avvertiamo i limiti ed i risultati, non mai però ciò che vien limitato e ciò che produce i risultati. Perciò il primo principio non concerne propriamente un essere, un dato, ma solamente un " atto ", come già accennarono Descartes col suo *Cogito, ergo sum* e Kant colla sua sintesi. Per scoprire questo atto originario (l'io puro) sono necessarie la riflessione e l'astrazione, ossia la capacità di fissarci nel pensiero di un'attività unica ed illimitata per la quale non ha valore l'opposizione fra soggetto ed oggetto, fra azione e risultato. È necessario una specie d'intuizione più alta, di intuizione intellettuale per afferrare ciò che non si presenta alla intuizione ordinaria immediata e che non può venir compreso in un concetto, poichè ogni concetto presuppone un'opposizione. La scoperta di questo intimo nucleo attivo del nostro essere esige una grande energia ed indipendenza spi-

rituale. La maggior parte degli uomini potrebbe più facilmente considerare se stesso come un pezzo di lava dei vulcani lunari che non come un'attività spirituale. La dottrina di un'anima particolare diversa dal corpo, come un' “ essenza „ od una “ sostanza „ per se stessa, quale veniva posta dalla metafisica spiritualistica, viene quindi assolutamente respinta dalla “ teoria della scienza „. (In uno scritto posteriore, Fichte esprime ciò in modo chiarissimo: “ L'esistenza dell'anima è senz'altro da negarsi e il relativo concetto da rigettarsi come una cattiva invenzione. E ciò non è una conseguenza accessoria, ma è un criterio essenzialissimo del nostro sistema. Con il presupposto dell'esistenza d'un'anima così fatta non si può nè penetrare nel nostro sistema, nè rimanervi „. *Die Thatsachen des Bewusstsein,* Stuttgart und Tübingen, 1817, p. 105 e seg. (34)).

Ma il principio dell'esistenza d'un'attività spirituale come sorgente di ogni cosa nella coscienza non spiega come mai in quest'ultima venga posto ancora qualche cosa di altro dall'io. Deve perciò venir eretto un secondo principio inderivabile dal primo. Se il primo vien così formulato: *L'io pone se stesso,* il secondo dirà: *L'io pone un non-io.* Questo secondo principio vien trovato, così come il primo, quando si rifletta sul dato della coscienza. Ora sorge la necessità di collegare l'uno con l'altro i due principii, di produrre una sintesi mediante il collegamento della tesi con l'antitesi, e ciò è possibile con lo stabilire come terzo principio che: *L'io pone un io limitato come opposizione ad un non-io limitato.* Per mezzo di questa sintesi noi ritorniamo alla coscienza immediata, la quale non può venir spiegata nè dal principio che l'io venga posto in modo assoluto, nè dal principio che il non-io venga posto in modo assoluto, ma solo dalla affermazione di una limitazione reciproca, di uno scambio d'azione dell'io e del non-io.

Il metodo applicato da Fichte può venir chiamato antitetico. Dapprincipio si stabilisce una tesi che rileva un momento essenziale del processo; quindi una tesi che rileva un momento opposto (che non può venir derivato dal primo); in seguito si opera il collegamento di ambedue. La necessità di trovare una congiunzione delle tesi opposte sta appunto nel principio primo secondo cui tutto ciò che è nella coscienza è dovuto ad un'attività spirituale indivisibile, onde consegue che il rapporto di opposizione non può essere fondamentale. Per quanto la nostra coscienza (l'io finito, empirico) sia limitata, l'io puro agisce in essa come sorgente ultima non solamente di tutto il suo agire, ma anche di tutto il suo patire.

Non è per noi di alcun interesse seguire in Fichte le ulteriori applicazioni di questo metodo, per cui ogni sintesi sempre di nuovo si presenta come tesi per condurre mediante la combinazione con una nuova antitesi ad una nuova sintesi. Il metodo ha il suo valore, ma venne da Fichte reso arbitrario e sterile nei particolari perchè la sua applicazione esige un' analisi più minuta dell'esperienza, quindi qui una psicologia più ricca di quella di cui egli potesse disporre. Ciò a cui egli mira è la derivazione di quelle forme e di quei principii che in Kant sono ancora stabiliti in modo puramente schematico. Egli trova il principio di identità contenuto nel primo principio: la tesi A = A vale dell'io nella sua attività pura, costante, sempre identica a sè stessa. La forma del tempo ha origine quando atti diversi dell'io (posizione dell'io, posizione del non-io) debbono essere possibili in modo che dipendano l'uno dall'altro in un determinato ordine. La forma dello spazio ha origine quando debbono venir poste determinazioni diverse del non-io, ognuna per sè e tuttavia senza interruzione e senza essere l'una dall'altra dipendente secondo un determinato ordine di tempo. Il principio causale è contenuto nel terzo principio, il quale esige una reciproca limitazione, vale a dire uno scambio d'azione dell'io e del non-io. Se le determinazioni diverse del non-io vengono nello stesso tempo concepite come reciprocamente dipendenti (come nella scienza naturale), il concetto dell'azione è spontaneamente trasferito dall'io, del quale esso esprime l'essenza, al non-io. Fichte può e vuole dedurre soltanto le forme generali della coscienza empirica e non il contenuto empirico speciale, individuale (35).

La rappresentazione complessiva del mondo, come si presenta alla coscienza ordinaria, è dunque secondo Fichte il prodotto di un' attività spontanea, in sè stessa incosciente. Allo stesso modo che noi proiettiamo le qualità sensibili, noi proiettiamo parimenti lo spazio, il tempo, l'identità logica, la causalità. Da ciò consegue che la nostra immagine del mondo sarebbe un' illusione. Ma il concetto di “ illusione „ può solamente venir impiegato in opposizione alla realtà; ora qui quest' opposizione cade, o piuttosto: la vera realtà sta nell'attività che produce a nostra insaputa l'immagine del mondo nella nostra coscienza, e questa attività è un'attività necessaria, regolare. Soltanto la riflessione filosofica, la quale va distinta dall'ordinaria coscienza pratica, scopre quella forza profondamente celata che agisce in ogni io finito, e comprende nello

stesso tempo come ogni io può formarsi la medesima immagine del mondo. Questa è la soluzione del problema gnoseologico data da Fichte.

Per ben comprendere il metodo di Fichte ed i suoi risultati, si deve tenere ben fermo che il secondo principio fondamentale non può venir derivato dal primo. Con ciò il suo metodo antitetico si distingue da quello cosidetto dialettico di Hegel. E da ciò segue nello stesso tempo una limitazione della filosofia puramente teoretica, alla quale lo stesso Fichte annette la maggior importanza e che è una caratteristica del suo sistema. Poichè allora sorge la domanda: perchè l'io (l'io puro) produce, pone un non-*io* in sè stesso? perchè l'attività pura e sempre identica si interrompe? perchè la linea retta dell'attività originaria diviene una curva? Fichte dichiara che a queste domande non si può rispondere per la pura via teoretica. Per spiegare quell'urto, quella deviazione si dovrebbe assumere un'altra forza all'infuori della forza assoluta e ciò sarebbe una contraddizione. Soltanto la nostra coscienza morale, la quale si propone come ideale supremo il tendere per via del lavoro e della lotta verso grandi fini può qui rispandere qualche luce. Il lavoro presuppone limiti, la lotta presuppone resistenze. La posizione di un mondo di non-io, di oggetti ha quindi il significato etico di rendere possibile il lavoro e la lotta. La natura è il materiale del nostro dovere. Oggetto vuol dire cosa contrapposta e contrapposizione vuol dire resistenza. Senza un sistema di limiti non può esservi un'etica. Il nostro fine più alto è la libertà e l'indipendenza che si acquistano combattendo tutti gli ostacoli del nostro io. La filosofia pratica contiene dunque la chiave della filosofia teoretica.

Così la filosofia pratica, come la teoretica, presuppongono il primo principio fondamentale. L'energia con cui Fichte nello stabilire questo principio afferma l'attività originaria come elemento primo della nostra essenza, ha per l'etica un particolare significato. Vi è un bisogno originario di agire pel solo amore dell'azione, fatta astrazione da ogni occasione e da ogni còmpito esterno. Questo impulso si manifesta nella coscienza morale come negli impulsi naturali. L'imperativo categorico di Kant, che egli stesso non sapeva spiegare, ci diviene intelligibile per questo irresistibile impulso originario all'attività, e non meno intelligibile ci diviene per esso la violenza infrenabile dello stimolo sensuale. Le singole cose e gli

oggetti della natura ci appaiono fin da principio soltanto come mezzi o limiti per il soddisfacimento dei nostri impulsi bassi od elevati. La nostra concezione del mondo è *ab initio* una decisione pratica. " Tutto il sistema delle nostre rappresentazioni ", dice Fichte nella *Wissenschaftslehre* (2ª ed., p. 288), " dipende dai nostri impulsi e dalla nostra volontà ".

c) Etica.

L'impulso e l'attività originaria dirigendosi, secondo il particolare carattere di ogni individuo, verso determinati oggetti si manifestano come impulso naturale e mirano al godimento. Per il godimento noi veniamo a dipendere dagli oggetti. Ma per l'infinità di quell'attività primordiale, che esprime la mia indipendenza di fronte ad ogni dato, ad ogni oggetto, può in me svolgersi una coscienza, una riflessione che mi rivela altre possibilità all'infuori del dato immediato. Su ciò riposa la mia libertà. È un solo e medesimo impulso originario che si esplica così nell'impulso naturale, come nella riflessione e nell'impulso verso la libertà il quale porta in sè la possibilità della liberazione da ogni dipendenza sensibile. L'impulso naturale e l'impulso della libertà non sono necessariamente in contrasto: poichè il soddisfacimento degli impulsi naturali può avvenire in modo da preparare il passaggio ad una libertà, ad un'autonomia più perfetta. Di qui sorge la legge morale: *ogni singola azione deve svolgersi in quella direzione che mi conduce ad una più completa libertà spirituale.* Così l'io infinito vien realizzato nel mondo empirico. I limiti posti vengono superati. Questo è certamente un compito infinito, ma ammette un'approssimazione continua in quanto ogni fine raggiunto diventa un nuovo punto di partenza. Se le due manifestazioni dell'impulso originario (l'impulso naturale e l'impulso verso la libertà) armonizzano, noi abbiamo un sentimento di intimo soddisfacimento, un sentimento di piacere ben diverso dal godimento sensuale ed a cui non si conviene nemmeno la denominazione di piacere. Nel caso opposto noi abbiamo un sentimento di intima riprovazione. Noi chiamiamo coscienza la facoltà di possedere questi sentimenti. Morale è soltanto quell'azione che scaturisce dalla coscienza. L'agire appresso ad un' autorità è un agire senza coscienza. Il primo precetto dice: *Tu devi agire secondo*

la convinzione che tu hai del tuo dovere! E questa convinzione si acquista paragonando l'azione progettata non soltanto con la propria concezione del momento, ma anche con ogni altra concezione possibile, ossia esaminando se si sarebbe disposti ad approvare per tutta l'eternità quell'azione. Il male morale scaturisce dall'accidia — accidia della riflessione, ripugnanza ad elevarsi al disopra del dato momentaneo, a fare astrazione dello stato presente, inclinazione a rimanere nelle antiche consuetudini. L'inerzia conduce poi alla viltà ed alla falsità, facendo sì che si preferisca la schiavitù alla fatica e si usi dell'apparenza per celare ciò che non si vuol apertamente sostenere. — Ma come è possibile eccitare l'impulso alla libertà, dove esso non esiste? L'uomo non può svolgere da sè stesso la propria energia. La risposta ci è data dalla teoria dell'istinto razionale, svolta più tardi da Fichte nei *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters*, ma che si trova già nella *Sittenlehre*. In alcuni individui l'impulso spirituale originario può essere così potente da elevarli, in modo inspiegabile per essi e per gli altri, al disopra del sensibile. Questi individui hanno una specie di “ genio della virtù ”. Essi agiscono poi sugli altri uomini a cui servono di sprone e di modello ideale. In questo punto Fichte trova la spiegazione del sorgere delle religioni positive. Gli individui dotati di una tale profonda potenza spirituale ed anche quelli che stanno sotto l'influenza della loro individualità debbono naturalmente considerare questa potenza che in essi si svolge e da essi emana come qualche cosa di soprannaturale. Il loro io empirico non ne dà invero la spiegazione. Questa credenza nel soprannaturale ha la sua importanza quando giova a destare l'attenzione ed a risvegliare le energie dormienti. — È pertanto di grande e decisiva importanza che l'uomo viva in comunione con altri uomini. Soltanto fra gli uomini esso è uomo. Ed in realtà i molti individui hanno un solo ed unico fine: la realizzazione dell'idea dell'Io. La mia individualità, sotto l'aspetto etico, non è per me il fine supremo. Ma essa è l'unico mezzo per cui *io* posso cooperare al fine supremo. Il mio fine vien anche raggiunto in virtù dell'agire morale altrui. Quando ciascuno segue la sua propria convinzione, tutti cooperano allo svolgimento della più alta e più intima indipendenza ed alla realizzazione della ragione in una società di esseri liberi. Ciò che in linguaggio religioso vien detto la società dei santi, significa la realizzazione dell'Io puro nella totalità degli esseri ragionevoli. Per rapporto a questo scopo

infinito l'individuo non è che un mezzo, uno strumento, e non ha che un' importanza effimera. L'essenziale per l'individuo è di annientare la propria individualità, non in un quietismo mistico, ma in una cooperazione attiva al fine eterno. — Nei suoi scritti posteriori Fichte si esprime ancora con maggior rigore su questo valore effimero della singola individualità, in strana contraddizione con l'energia con cui altre volte ne afferma l'importanza (36). In conclusione, per lui l'individualità diviene ciò che non deve essere, una limitazione che deve venir abolita, una negazione che deve venir rinnegata. L'io puro dissolve l'io empirico. Fichte soggiace qui al fato. Egli aveva cercato alla sua etica un fondamento assoluto facendola dipendere strettamente dalla sua concezione speculativa, ma appunto perciò giunge in ultimo ad abolirla. Il che non toglie tuttavia che egli, prima di precipitare in questo abisso speculativo, non abbia messo in luce, cammin facendo, idee morali di un valore non effimero.

Dell'etica speciale di Fichte ricorderemo la sua concezione relativa alla Chiesa ed allo Stato. Egli concepisce la Chiesa come una società di individui aventi per fine di risvegliare e rafforzare il sentimento etico. Il fondamento comune è costituito dai simboli, forme figurate sotto cui i pensieri più elevati possono giungere alla coscienza di tutti, degli ignoranti come dei dotti. Soltanto mediante tali simboli è possibile un'azione spirituale generale e reciproca. Poichè i pensieri più alti nella loro forma scientifica pura difficilmente troverebbero un' intelligenza ed un accordo universale. Il simbolo è invece, per la sua forma figurata, universalmente accessibile ed indefinito nella sua interpretazione. In ciò risiede il suo valore. Anche quando colui che ammaestra il popolo non attribuisca al simbolo alcuna verità letterale, egli potrà tuttavia servirsene quando egli è acceso dall'entusiasmo e dal vivo desiderio di agire sulla vita spirituale degli altri uomini (37). Lo spirito del protestantesimo esige tuttavia che tutti i simboli si svolgano in forme sempre più chiare e perfette. Tutti i simboli (anche le rappresentazioni di un Dio personale e dell'immortalità personale e non solamente le rappresentazioni delle religioni positive) non sono che concessioni alle esigenze reali. Il criterio di valore dei simboli ci è dato dal grado di vivezza e di chiarezza con cui essi possono rendere il pensiero di un ordinamento etico del mondo. — Allo stesso modo che ogni simbolo ecclesiastico, così ogni Stato esistente

non è che un adattamento alla realtà. Lo Stato ha solo da fare con l'essenza esteriore dell'uomo, perciò secondo Fichte si deve separare nettamente la dottrina del diritto dall'etica. La dottrina del diritto si fonda sul principio che ognuno il quale voglia (per qualsiasi ragione) vivere insieme ad altri, deve limitare la propria libertà per riguardo alla libertà degli altri. Sul reciproco riconoscimento di questo principio si fondano i rapporti giuridici. Lo Stato ha per suo unico còmpito quello di regolare questi rapporti e di costringere, ove ne sia il caso, l'individuo a riconoscere la libertà degli altri (per ciò che concerne il corpo, la proprietà e la conservazione dell'individuo). Ma secondo Fichte lo Stato è ancora sempre imperfetto anche quando abbia provveduto a questa sicurezza esteriore. Egli afferma (ed in ciò oltrepassa evidentemente il concetto di uno Stato puramente giuridico, di uno Stato-gendarme) che lo Stato può esigere da tutti gli uomini il riconoscimento della proprietà solo quando esso si adoperi a che *tutti* siano in possesso di una qualche proprietà. Ognuno deve poter vivere del proprio lavoro. Nello Stato non debbono esservi nè poveri, nè oziosi. La beneficenza non è che un rimedio miserabile e di dubbia efficacia. Già nel suo *Naturrecht* e nella *Sittenlehre* egli accenna ad idee che volgono nella medesima direzione di ciò che più tardi si chiamò socialismo. Nel *Geschlossene Handelsstaat* (1800) esige la trasmissione allo Stato del commercio coll'esterno, affinchè l'interno svolgimento economico di ogni singola nazione avvenga in modo indipendente e naturale. Egli non teme che i rapporti fra le nazioni debbano soffrirne; la scienza, e non il traffico, regge questi rapporti, in quanto essi hanno un valore reale. Fichte è, come ben a ragione si è detto (vedi lo studio su Fichte di Gustav Schmoller nei *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1865), il primo scrittore socialista tedesco. La sua teoria dello Stato viene condotta, malgrado la recisa distinzione fra diritto e morale, da un punto di vista etico. Nelle sue esposizioni posteriori della filosofia del diritto e della politica sostiene che lo Stato, il quale deve educare dalla violenza e per mezzo della violenza alla libertà, non potrà raggiungere questo scopo se esso non aspiri ad estendere a tutti gli individui la proprietà e l'uso dei mezzi necessarî ad un più alto perfezionamento spirituale.

3. — Federico Guglielmo Giuseppe Schelling.

a) Il periodo della filosofia naturale.

Schelling è il filosofo classico del romanticismo. Fichte è ancora vicino alla filosofia critica ed accuratamente distingue fra la coscienza ed il suo contenuto; egli è un romantico per la sua aspirazione verso l'infinito, che in lui sostituisce il concetto kantiano di un progresso illimitato. Ma in Schelling noi troviamo la tendenza prettamente romantica ad immergersi in un contenuto attinto assai più dall'intuizione e dal simbolismo che non dal pensiero critico. Così egli s'immerge prima nel mondo della natura e dell'arte, poscia in quello della religione. Data questa sua tendenza, non ci deve far meraviglia se egli, quantunque abbia cominciato come discepolo e collaboratore di Fichte, trovò bentosto l'Io di Fichte troppo ristretto. Il suo spirito anelava verso grandiose intuizioni simboliche nelle quali vengano abbracciati i contrapposti della realtà e simultaneamente sia posta in rilievo la loro unità profonda. L'intuizione era per lui la facoltà suprema; quando egli insiste nelle sue speculazioni sulle opposizioni, egli fa questo per dare maggior ricchezza e vigore al suo pensiero immaginoso. Fichte, al contrario, rileva le opposizioni perchè esse sono la condizione del lavoro, della lotta e del progresso. La filosofia del Fichte era propriamente un'etica: Schelling non si diede alcun pensiero dell'etica.

Schelling nacque il 27 gennaio 1775 a Leonberg nel Würtemberg. Già nel suo sedicesimo anno si recò a Tubinga come studente. Anch'egli, come tutta la gioventù studiosa di quel tempo fu fortemente impressionato dalla rivoluzione francese; essendosi creduto di trovare in lui l'autore di una traduzione tedesca della marsigliese, ciò diede occasione, da parte del duca Carlo, ben noto anche dalla biografia schilleriana, ad aspre misure contro il giovane studente. I suoi primi studî furono rivolti alla teologia; egli si interessava di mitologia e di esegesi biblica. Ma bentosto si immerse negli studi filosofici leggendo fervidamente Kant, Fichte e Spinoza. In varie trattazioni degli anni 1794 e 1795 svolse più ampiamente la

Teoria della scienza di Fichte. Essendosi recato a Lipsia come precettore di due giovani nobili, ivi ebbe opportunità di dedicarsi a studi scientifici ed ivi compose il suo primo scritto sulla filosofia della natura: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Da principio egli concepì la sua filosofia della natura come un supplemento della *Teoria della scienza*; più tardi le sue idee lo condussero ad una recisa opposizione a questa e fra i due amici di un tempo sorsero dissapori e polemiche. Fin dal 1798 insegnò a Jena, dove era stato chiamato per influenza di Goethe, Schiller e Fichte. Qui in Jena si costituì propriamente la scuola romantica. I fratelli Schlegel con le loro intellettuali consorti, Novalis, Tieck, Steffens ed altri ancora si incontrarono ivi con Schelling, ed in questa " repubblica di despoti „ fu un dilagare di idee poetiche, religiose, filosofiche, scientifiche, ora in pieno accordo, ora in mezzo a vive polemiche. Federico Schlegel scrive a Schleiermacher: " Qui vanno insieme in un vario e non sempre desiderabile intreccio — la religione ed Holberg, il galvanismo e la poesia „. E Dorotea Schlegel ci dà un quadro simile: " Qui la vita è così varia tra gli scherzi e la filosofia, i discorsi d'arte e le maldicenze „ (38). Dapprima prevalse in Schelling l'entusiasmo per la natura e per l'arte; il fervore religioso di Novalis e di Tieck eccitò anzi in lui, come contrasto, una specie di entusiasmo antireligioso, che egli espresse in forma poetica in una " professione di fede epicurea „, la quale doveva venir stampata nell'*Athenäum* dei due Schlegel, ma che venne trattenuta per consiglio di Goethe. Schelling la fece stampare in parte nella sua *Zeitschrift für speculative Physik*; si trova completa nell'opera *Aus Schellings Leben*, Lipsia, 1869, I, p. 282 e seg. Il seguente passo caratterizza la filosofia della natura di Schelling, anche in questo senso che ad essa meglio s'addice la poesia che la prosa: " Quindi se una religione è la vera, essa deve tralucere nel sasso, nel musco, nei fiori, nei metalli ed in tutte le cose, e rivelarsi dappertutto in misterioso linguaggio, dalle altezze sublimi agli abissi profondi..... Su verso la forza eternamente giovane del pensiero, per cui la natura rinnovandosi si ricrea; una sola è la forza, uno il palpito, una la vita: una vicenda perenne di ostacoli e di sforzi „.

Oltre le *Ideen*, si riferiscono alla filosofia della natura l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) e l'*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder: Uber den*

Begriff der spekulativen Physik (1799). Nel *System der trascendentalen Idealismus* (1800) egli espone la " filosofia della natura „ nella sua connessione con la " Teoria della scienza „ e proclama l'intuito artistico come l'unico organo per cui sia possibile la concezione dello spirito e della natura, del soggetto e dell'oggetto nella loro unità interiore, come l'unico punto di vista che annulla le antinomie della vita, specialmente quella fra la teoria e la pratica. Nell'anno 1801 incominciò un' esposizione sistematica ed astratta della sua dottrina (*Darstellung meines Systems*, nel secondo volume della *Zeitschrift für speculative Physik*), che egli tuttavia non compì. Nel *Methodè des akademischen Studiums* (1803) possediamo, per contro, un'esposizione enciclopedica delle idee filosofiche di Schelling, in forma più libera, così come esse si foggiarono verso la fine del suo primo periodo. Un cambiamento d'indirizzo e bentosto in seguito una strana interruzione della sua produzione hanno luogo dopo la sua partenza da Jena (1803). Ma prima che noi passiamo a considerare il secondo periodo, filosofico-religioso, del suo pensiero, dobbiamo tracciare le linee principali della " filosofia della natura „. Fin da principio Schelling esigette, in nome dell'idealismo stesso, un riconoscimento della natura più positivo di quello che concedesse il sistema di Fichte, pel quale la natura era solamente un limite, un mezzo. I misteri del mondo spirituale, egli dice, possono soltanto venir penetrati allorchè noi siamo giunti a comprendere la natura, così che essa non sia più per noi una potenza ignota. In Fichte la natura non è che oggetto; ora l'oggetto ci è reso intelligibile solo quando esso abbia un'essenza eguale al soggetto. La natura può solo venir compresa quando essa rechi l'impronta dello spirito. E se le forze che operano nello spirito già si riscontrano nella natura, noi possiamo comprendere come lo spirito si svolga dalla natura. La natura può allora venir considerata come un'odissea dello spirito, come la tendenza dello spirito a ritornare dalla forma dell'esteriorità da cui è avvolto nella natura, in sè stesso e nella sua interiorità.

La scienza moderna della natura aveva tentato di ridurre nella natura ogni cosa al moto, di spiegare ogni cosa per mezzo dell'azione reciproca di atomi materiali. Se con questa spiegazione si pretende di giungere fino all'intima essenza della natura, allora o si deve negare l'elemento ideale, o si deve assumere che esso giunga alla natura dall'esterno. Ora spiegare la finalità della na-

tura per mezzo dell'azione di un' intelligenza divina non è più, secondo Schelling (*Ideen*, 2ª ed., p. 63) filosofare, ma far delle devote meditazioni. Ed oltre a ciò rimane sempre il problema filosofico capitale, ossia: *come conosciamo noi* tutto il sistema di cause e di effetti che costituisce il mondo; in che modo *ha per noi origine* questo sistema? Lo scienziato vive nella natura come in una realtà immediatamente data, ma la filosofia della natura domanda come essa può esserci data (cfr. *Ideen*, 2ª ed., p. 4, 27 e seg.). Il medesimo problema sorge riguardo all'origine della sensibilità nella natura. Come può l'organismo divenire oggetto a sè stesso? (*Erster Entwurf*, p. 174) (39).

Nessuno potrà porre in dubbio che qui non ci troviamo di fronte ad un problema reale e che esso non sia posto in modo chiaro sia dal punto di vista della filosofia idealistica, sia da quello della scienza positiva. Vi debbono essere nella natura, se il lato spirituale dell'esistenza dev'essere intelligibile, altre forze ed altre proprietà che non sono quelle note alla scienza meccanica della natura e da questa espresse nelle sue leggi. Schelling risolve questo problema nel senso che la medesima dualità di una forza che tende all'infinito e di una forza limitante, già posta da Fichte nella coscienza, debba trovarsi in tutta la natura. Poichè la vita della coscienza riposa sulla contraddizione (dualità), anche l'intera natura, dalla quale svolgesi la vita della coscienza, deve abbracciare forze opposte, ma in gradi depotenziati, ossia, per esprimerci con Leibniz (cfr. *System des trascendentalen Idealismus*, p. 190), tutte le forze della natura debbono essere unità coscienti di vario grado. La materia è spirito in letargo, è lo spirito in equilibrio, e lo spirito è la materia in evoluzione. Ma Schelling non si rimane ad un tale principio o postulato generale. Egli crede di poter indicare in particolare i gradi attraverso cui la natura si eleva verso lo spirito. Partendo dalle forze spirituali egli immagina che esse agiscano nella natura come " potenze „ inferiori. In una trattazione (*Uber den wahren Begriff der Naturphilosophie*, S. W., I, p. 85 e seg.) ha espresso chiaramente il suo metodo: " Se si vuole cogliere l'oggetto nel suo stesso sorgere, basta *depotenziare* l'oggetto di ogni filosofia che nella potenza più alta è soggetto, e da questo oggetto ridotto alla prima potenza cominciare la costruzione „. Si deve, dunque, argomentare dai gradi più alti a quelli più bassi. Schelling non indaga fin dove ciò sia possibile (poichè un medesimo oggetto

può nei suoi gradi più bassi rivestire stati diversi da quelli posseduti nei gradi più elevati). Il suo " costrurre „ è in realtà anche un' interpretazione poetico-simbolica nella quale le forze e le forme della natura vengono concepite quali gradi di approssimazione progressiva alla vita della coscienza. Come sempre nell'idealismo metafisico, anch'egli si appoggia sull'analogia e fa su di essa tal fidanza da credere di poter con essa per base costrurre una " fisica speculativa „ che non soltanto possa mostrarci i risultati della scienza della natura sotto una nuova luce, ma che in ultima analisi debba anche sostituire la scienza della natura. La natura può divenire intelligibile solamente " dall'interno „, solamente se vien considerata come la visibilità dello spirito. Boyle e Newton col porsi da un punto di vista puramente esterno ed empirico avrebbero pervertito la fisica, come Bacone la filosofia. L'astronomia matematica non ci fa già conoscere la vera essenza del moto dei pianeti! L'intima essenza dei fenomeni della natura non può, secondo Schelling, venir compresa con lo spiegare un fenomeno mediante un altro fenomeno, ma col ricondurli alla loro origine da un fondamento comune; in ciò consiste l'unità della natura. Lo scienziato empirico non penetra il significato simbolico dei fenomeni, ma vede solo il simbolo esterno e crede di avere con esso spiegato ogni cosa *(Methode des Akad. Studiums.* Lezione XI: *Della scienza della natura in generale).* Il carattere romantico della filosofia della natura di Schelling non sta nel problema, così come egli lo pone da principio, ma nell'arditezza con cui egli tenta di sostituire la sua interpretazione simbolica della natura ai faticosi tentativi della scienza di spiegare la natura per mezzo della reciproca connessione dei singoli fenomeni. Egli non vede che l'unità della natura può soltanto venir scientificamente constatata mediante questa connessione da lui posta in non cale. In questo punto sta la recisa differenza fra la filosofia della natura di Schelling e quei tentativi del pensiero che, come quelli di Spinoza e di Leibniz, prendono appunto per fondamento la connessione reale. Anzi Schelling non crede nemmeno di aver bisogno dell'esperienza come ultima conferma: poichè la costruzione speculativa espone l'intimo tipo di tutte le cose, il quale per l'origine comune di queste ultime dev'essere un solo, esso basta a sè stesso e può penetrare in regioni dalle quali l'esperienza è esclusa da barriere insormontabili!

Esaminiamo ora il tentativo di Schelling di rintracciare lo spi-

rito nella natura un poco in particolare. I vari fenomeni e le varie forze debbono costituire una scala progressiva di potenze. E nello stesso tempo ad ogni grado, in ogni potenza deve venir alla luce un rapporto di opposizione (o di dualità o di polarità) come grado inferiore di quel rapporto di opposizione che si presenta nella coscienza fra soggetto ed oggetto (io e non-io). I concetti di *potenza* e di *polarità* sono i concetti fondamentali della filosofia della natura di Schelling. Con i medesimi egli costruisce lo schema nel quale prendono posto i vari fenomeni della natura. È interessante vedere come il tentativo romantico di Schelling di dare una dottrina speculativa della natura risolva, allo stesso modo delle scienze esatte, tutte le differenze qualitative in quantitative. Schelling stesso ha richiamato l'attenzione su questa somiglianza della " filosofia della natura „ con l'atomistica ed a cagione della medesima vuol denominare la sua dottrina un atomismo dinamico. La differenza sta in ciò, che mentre l'atomismo meccanico spiega ogni cosa mediante rapporti di atomi materiali, la " filosofia della natura „ spiega i fenomeni mediante rapporti tra le forze. Ma per ciò che riguarda la chiarezza e la rigorosa applicazione delle idee generali Schelling è molto al disotto dell'atomistica. Egli riempie lo schema generale che si è costrutto mediante i concetti di potenza e di polarità, in modo molto arbitrario, spesso con un puro giuoco di parole, ond' è che il nome " filosofia della natura „ è caduto, non a torto, presso gli scienziati in grande discredito. Tuttavia dal lato storico è interessante gettare un rapido sguardo sul simbolismo naturale di Schelling.

Nel principio assoluto (nell'*Urgrund*) che è a fondamento di ogni cosa si contiene l'unità assoluta del soggetto e dell'oggetto. In nessun punto dell'esistenza quest' unità è abolita; ma or l'uno or l'altro polo può prendere il sopravvento: da questo vario rapporto quantitativo dei poli dipende la differenza tra le varie potenze. Nella *natura* ha il sopravvento il polo obbiettivo, nello *spirito* ha il sopravvento il polo soggettivo. Rappresentando l'assoluto con $A = B$ (A significa il soggetto, B l'oggetto), la natura può venir rappresentata con $A = + B$, lo spirito con $+ A = B$ (il segno $+$ denota il polo predominante). Nella natura debbono venir distinte tre potenze. La prima si manifesta nelle forze elementari di attrazione e di repulsione che tengono unito il sistema del mondo: *la forza di gravità* è l'espressione caratteristica di questa prima po-

tenza. Nella *luce*, come pure nel magnetismo, nell'elettricità e nei processi chimici — nella seconda potenza — si attua un collegamento degli elementi isolati dalle forze di repulsione, il quale è già in certo modo un preludio di ciò che è il processo del conoscere nel campo spirituale. Nella *vita organica*, nella terza potenza, si presenta una specie di microcosmo, un sistema di processi che sono reciprocamente fine e mezzo; nella facoltà di sentire (sensibilità) viene finalmente alla luce lo spirito che vive nella natura. Le potenze dello *spirito* sono le tre attività *del conoscere, dell'agire* e *dell'arte*. Nell'intuito artistico Schelling vedeva la forma più alta della vita dello spirito allorchè scrisse il suo *Sistema dell'idealismo trascendentale*. " L'arte è l'unico vero ed eterno organo della filosofia e nello stesso tempo il testimonio vivente della sua verità, rappresentandoci essa in forme perennemente rinnovellate ciò di cui la filosofia non può darci una rappresentazione concreta, vale a dire il processo incosciente dell'azione e della produzione e l'originaria sua identità con la coscienza. L'arte è quindi appunto per il filosofo ciò che vi è di più alto, perchè essa gli scopre, per così dire, il misterioso santuario dove in eterna ed originaria unione arde come in una sola fiamma ciò che nella natura e nella storia è disgiunto, ciò che nella vita e nell'azione come nel pensiero deve eternamente fuggir sè stesso. La concezione che il filosofo si forma artificiosamente della natura è per l'arte la concezione originaria e naturale " (*System*, p. 475). È conseguente che un filosofo il quale costruisce il suo sistema per mezzo di simboli poetici finisca per proclamare l'arte come l'attività suprema. Per lui, come per Novalis, tutto è propriamente poesia: il processo della Natura è una poesia inconscia che nell'uomo e per l'uomo perviene alla coscienza.

Non era opinione di Schelling che la natura sia, in senso letterale, la preistoria dello spirito. La sua filosofia della natura si distingue dalla moderna teoria dell'evoluzione non soltanto per la poca importanza da essa data alla connessione meccanica, ma altresì, ciò che del resto si riconnette al punto precedente, in quanto essa nega ogni passaggio *effettivo* da una " potenza " ad un' altra. Un grado non ha origine da un altro. L'attività produttrice della natura o dell'assoluto, che non si rivela direttamente all'esperienza, ma soltanto per mezzo dei suoi prodotti, non perviene ad esplicarsi completamente che attraverso ad una serie di forme; ognuna di queste singole forme scaturisce dalla stessa attività infinita e

non da altre forme. Vi è nell'assoluto un'eterna unità del soggetto e dell'oggetto la quale non ha bisogno di svolgersi attraverso le potenze della natura e dello spirito, le quali non sono che i suoi diversi rispecchiamenti nel *medium* dell'esperienza. Questo punto di vista di Schelling, che nelle sue parti essenziali è pure quello assunto da Goethe, dominava in molti eminenti scienziati d'allora, i quali vedevano bensì l'affinità tra le varie forme naturali, ma non potevano adattarsi all'idea di una derivazione reale. Per essi l'affinità risiedeva nell'interno della natura, nella fantasia creatrice della divinità, o come altrimenti potevano esprimersi, non fra i gruppi realmente esistenti degli esseri naturali. Agassiz, il più celebre avversario di Darwin, sosteneva una tale opinione; nella letteratura danese essa fu rappresentata da J. C. Schiödte. Esso era un evoluzionismo idealistico, non realistico.

b) **Il problema della filosofia religiosa.**

Come già venne accennato, ad un certo punto dello svolgimento di Schelling avviene un' intima lotta bentosto susseguita da una specie di arresto. Egli aveva incominciato a produrre fin dalla sua prima giovinezza; compose il suo primo scritto filosofico quando appena contava diciannove anni. Il periodo del romanticismo offre non pochi esempi di una tale produzione precoce e di un non meno precoce arresto. In Schelling l'intimo dissenso e l'arresto si riconnettono in parte al fatto che la via da lui percorsa non poteva condurre più innanzi del punto a cui egli era pervenuto, in parte al fatto che sul suo orizzonte si levava un nuovo problema, ed in parte finalmente a ragioni puramente personali.

Il nuovo problema che appariva al suo orizzonte era il problema religioso. Come vedemmo, l'entusiasmo religioso di Novalis aveva provocato in Schelling una tendenza affatto contraria. Durante gli anni di Jena egli era troppo posseduto dall'idea della natura e dell'arte perchè potessero sorgere in lui problemi di indole più pratica. In una lettera del principio del 1806 egli dice: “ Nel mio ritiro di Jena io mi occupai poco della vita, molto e vivamente della natura, a cui il mio pensiero era quasi esclusivamente rivolto. D'allora in poi io ho imparato a conoscere che la religione, le pubbliche credenze e la vita dello Stato sono il punto attorno a

cui ogni cosa si muove (*Aus Schellings Leben*, II, p. 78). Fu uno dei suoi discepoli quegli che lo indusse ad occuparsi del problema religioso. Eschenmayer affermò in un' interessante operetta (*Die Philosophie in ihrem Ubergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen, 1803) che la religione è una sfera che sta al disopra della filosofia. Poichè anche quando la filosofia sapesse superare tutte le opposizioni e additare l'assoluto come l'unità suprema, rimarrebbe pur sempre la questione dell'origine delle opposizioni delle varie tendenze, e ad essa si potrebbe soltanto rispondere con la fede in un Dio creatore. La filosofia non è in grado di dar la ragione dell'esistenza di un mondo finito, scisso in contrapposti, di un mondo di differenze e di potenze che ben differisce dall'unità assoluta in cui la speculazione vede la realtà suprema. Schelling ben riconobbe che la differenziazione contiene un grande problema, ma rimase all'opinione che questo problema debba venir risolto nella filosofia. La filosofia deve estendere i suoi confini; ma non vi è ragione alcuna per concepire la religione e la filosofia come due cose assolutamente diverse. Egli sostiene essere invero impossibile il derivare la differenza dall'identità, la molteplicità dall'unità: appunto per ciò ha affermato nella sua filosofia che l'opposizione (la differenza, la molteplicità) è un principio altrettanto originario quanto l'unità. Un'unità *vivente* è quella che non ha fuori di sè, ma in sè le opposizioni, per quanto grande sia la tensione che possa esistere fra di esse. Nell'opera *Philosophie und Religion* (1804), da lui scritta dopo il suo passaggio a Würzburg, riconosce che nella natura e nella storia si agitano forze opposte la cui viva tensione non può venir derivata dall'idea dell'unità assoluta, tensione che passa all'armonia attraverso i vari gradi della natura e della storia. Per lo innanzi egli aveva definito la natura l'odissea dello spirito; ora usa quest'espressione anche per riguardo alla storia. Ciò che vi è nella natura e nella storia di irregolare, di irrazionale, attesta, secondo lui, di un *descensus* dell'idea, di un'avvenuta disarmonia che richiede una riparazione. Contro Eschenmayer, come qualche anno più tardi in una controversia con Fichte, egli sostiene nondimeno che tale opposizione, tale lotta è necessaria affinchè possano avere origine la vita e l'armonia. Senza opposizione non può esservi vita. Questi pensieri trovarono alimento, specialmente dopo il suo trasferimento a Monaco, nello studio degli antichi mistici, specialmente di Jakob Böhme, lo studio del quale verso questo tempo prese un

novello vigore: St.-Martin e Franz Baader rinnovarono le sue idee in Francia ed in Germania. Nello scritto più importante e più acuto del periodo filosofico-religioso di Schelling, le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), Schelling cerca di mostrare che soltanto quando si assuma un'opposizione originaria nell'assoluto, nell'essenza della divinità, quando si assuma un fondamento oscuro, irrazionale, il quale perviene alla luce ed all'armonia appunto per lo svolgersi della vita dell'essere divino (come insegna nella sua filosofia), soltanto allora è giustificato il concepire Dio come un essere personale. Alla sua filosofia della natura con le sue potenze progressive egli attribuisce qui un valore religioso. La personalità si svolge solamente per il contrasto con un fondamento naturale e con questo come base per la lotta con le forze opposte. Gli esseri finiti hanno questo contrasto, questa base *fuori di sè*. Se l'essere infinito deve avere una personalità, esso deve avere questo rapporto di opposizione *in sè*: in Dio deve esistere qualche cosa che per sè stesso non è Dio, ma che può divenir Dio. Il teismo, dice Schelling in uno scritto contro Jacobi, può venir edificato sul terreno del naturalismo; ma con un puro teismo, col Dio purificato del razionalismo, e col Dio separato dalla natura della teologia ordinaria è impossibile fondare l'esistenza della natura. Le opposizioni *date* possono venir superate, ed in ciò sta la vita; ma da una pura unità non si possono spiegare le opposizioni date. Nella differenza originaria Schelling, sempre seguendo le orme di Böhme, vede il principio del male. Quando l'uomo obbedisce al profondo impulso che lo porta all'egoismo, all'affermazione dell'esistenza separata, esso segue una volontà che risale al fondamento primo delle cose. Ogni male consiste in una tendenza a ritornare al caos da cui è scaturito l'ordinamento della natura. E così si viene anche a comprendere perchè la natura sempre ci mostri un residuo impenetrabile all'intelletto, che non può venir ricondotto a leggi determinate, un resto dell'antico caos. Senza caos, senza lotta, senza dissoluzione non può esservi un'unità reale; senza discordia non si manifesta l'amore. Se Dio avesse dovuto prevenire il male, avrebbe dovuto abolire la propria personalità: perchè il male non fosse, Dio stesso avrebbe dovuto non essere!

Questa notevole opera di Schelling, un misto di profondi pensieri e di fantasticherie, ha un interesse filosofico in quanto am-

mette un elemento irrazionale, vale a dire, un qualche cosa che è impenetrabile al pensiero, così come Schelling lo intendeva ed in quanto conferma che la filosofia speculativa non può raggiungere la propria meta, ma deve concedere alla filosofia critica che la conoscenza ha i suoi limiti. Essa annunzia quindi una reazione contro la speculazione ed ha un certo carattere realistico. Di più essa è interessante anche perchè inizia un nuovo ordine di ricerche intorno al concetto di Dio ed indaga le condizioni sotto cui un essere assoluto ed infinito può venir concepito come personalità. In relazione al principio di Böhme: senza opposizione non può esservi coscienza, vien ora postulata la presenza d'un'opposizione nell'essenza stessa di Dio come condizione per poter concepire Dio come personalità. Da questo pensiero partì il *teismo filosofico*, così come esso venne svolto più tardi, sul fondamento delle idee di Böhme rinnovate da Schelling, da pensatori eminenti quali C. H. Weisse (1801-1866) (nell'opera *Das philosophische Problem des Gegenwart* (1842) e di poi nella *Philosophische Dogmatik* (1855-62)) ed Hermann Lotze. La difficoltà del teismo filosofico sta in ciò che l'opposizione inerente all'intima essenza di Dio, che è condizione della sua personalità, non può realmente essere considerata come una reale opposizione. La lotta non è più che un giuoco, uno scherzo divino. La vita personale che noi conosciamo e della quale soltanto noi possiamo formarci un concetto, deve lottare con limiti *esteriori* (non creati da noi); una vita individuale le cui energie interne non fossero incessantemente ora alimentate, ora ostacolate da rapporti esterni, non può essere da noi immaginata. Per ciò che specialmente riguarda Schelling, non era nemmeno sua opinione che nella divinità debba avvenire un processo *successivo*; la lotta non *precede* l'armonia; in Dio non vi è nè prima nè poi, ma un circolo eterno d'azione. E questo è già sufficiente a renderci il tutto affatto inintelligibile; ogni tentativo di immaginare un tale circolo eterno non ha altro risultato che di dare le vertigini. Già Arnauld aveva rilevato nella sua critica la contraddizione inerente alla dottrina cartesiana di Dio come *causa sui* (vedi il primo volume della presente opera, p. 215). Anche Weisse vide con chiarezza che questo pensiero ha un senso soltanto quando si assuma un reale svolgimento dell'essenza di Dio, storicamente avvenuto nel corso del tempo. Ma ciò contrasta al concetto di Dio come essere assoluto, e non toglie quindi nessuna delle difficoltà del teismo filosofico (40).

Noi abbiamo veduto il cambiamento di indirizzo nella produzione filosofica di Schelling. Ad esso fa bentosto seguito l'arresto. Nella conclusione alla trattazione del 1809 egli promette un'esposizione della Filosofia dello spirito sul fondamento ora conquistato. Malgrado le molte sollecitazioni e gli annunzi discretamente rumorosi la promessa non venne adempiuta. La sua produttività si era esaurita. Una disposizione melanconica si impadronì di lui, forse anche per effetto della perdita della sua geniale consorte. In ogni caso, certo anche il sorgere di Hegel ed il suo vittorioso progresso nel campo filosofico contribuì ad arrestare l'opera di Schelling. In Erlangen ed in Monaco egli elaborò con cura la filosofia della religione nelle sue lezioni e ciò che di lui perveniva alla pubblicità non erano che amari sfoghi contro il fortunato rivale di Berlino. Allorchè dopo la morte di Hegel la cosidetta sinistra della sua scuola con a capo Strauss e Feuerbach dedusse dalle sue teorie conseguenze radicali, Schelling rispose all'invito del romantico re Federico Guglielmo IV (1841), di sorgere come una specie di salvatore filosofico. Viva era l'attesa per la pubblicazione delle idee che lo avevano occupato così lungo tempo. Ma la sua comparsa a Berlino si risolse in un fiasco. La sua dottrina fu pubblicata soltanto dopo la sua morte, avvenuta nell'anno 1854. Essa consiste in una *Filosofia della religione* ed in una *Filosofia della rivelazione* e cerca di mostrare come quell'odissea dello spirito, quella progressiva conciliazione e armonizzazione delle forze irrequiete e contrastantisi avviene durante lo svolgimento della coscienza religiosa. Un medesimo processo si estende attraverso alle mitologie fino al cristianesimo ed attraverso allo svolgersi del cristianesimo fino alla religione del libero spirito. Quest' esposizione non è, nei suoi particolari, di alcun interesse (41); Schelling tratta i fatti storico-religiosi non meno arbitrariamente di quello che nella sua gioventù trattasse i fatti naturali, e le sue idee degli ultimi anni mancano di quella titanica audacia e di quella disposizione romantica che caratterizzano i pensieri della sua giovinezza.

4. — Giorgio Guglielmo Federico Hegel.

a) Carattere e Biografia.

Goethe caratterizzava in un dialogo con Eckermann (17 febb. 1831) il rapporto fra la prima e la seconda parte del Faust nel modo seguente: " La prima parte è quasi interamente soggettiva; essa è scaturita da un individuo chiuso nel mondo dei suoi pensieri e delle sue passioni. Nella seconda parte non vi è quasi nulla di soggettivo; qui appare un mondo più alto, più ampio, più sereno, più esente da passioni „. La filosofia tedesca presenta nel suo svolgimento attraverso i vari sistemi da Kànt in poi un parallelo della differenza trovata da Goethe fra le due parti della sua grande opera. La ricerca e l'aspirazione soggettiva verso un ideale recisamente separato dalla realtà prevalgono da principio con Kant e Fichte ed in parte ancora con Schelling. Con Hegel è tolto questo dissidio; la mente approfondendosi nelle diverse regioni del reale riconosce nell'essenza profonda della realtà quello che si librava dinanzi al suo desiderio come un lontano ideale. Ciò che Goethe volle esprimere con la seconda parte del Faust: la conciliazione con la realtà conquistata per l'esperienza storica e per il costante lavoro, era lo stesso di ciò che volle esprimere Hegel col suo sistema, in opposizione alla filosofia critica ed al romanticismo. Ed anche per un altro rapporto sta il parallelo, in quanto i passaggi e le particolarità del sistema di Hegel offrono spesso all'intelligenza difficoltà non minori di quelle presentate dalla seconda parte del *Faust.*

Ciò che più colpisce chi legge gli scritti di Hegel sono, oltre al carattere astratto della sua trattazione, le molte espressioni tecniche con cui egli opera. Queste specialmente sono un vero spavento per il lettore moderno. Ma chi sia in grado di penetrare attraverso a questo velo si troverà di fronte ad un'altra particorità che sta in prima linea e che deve andare innanzi ad ogni altra quando si voglia ritrarre con fedeltà storica la fisionomia di Hegel come pensatore. E questa è il grande interesse nudrito da Hegel

per il contenuto della vita dello spirito in tutte le forme ed in tutti i gradi. Malgrado il suo metodo speculativo e la sua forma astratta di esposizione, Hegel fu una natura realistica. Egli sentiva un vivo bisogno di immergersi nelle forze obbiettive della vita. Il suo pensiero aspirava ad amalgamarsi la pienezza della vita ed a tradurla in forma di pensiero. Ma perchè il ricco contenuto divenga dominio del pensiero, esso deve venir trasformato in una catena di idee i cui membri siano così intimamente collegati l'uno all'altro come i singoli momenti dell'esistenza, nessuno dei quali può venir toccato senza che se ne risenta l'esistenza tutta. Mediante il suo metodo dialettico, Hegel credette di poter riprodurre nel pensiero questa concatenazione della realtà. Ma un funesto destino volle che appunto questo metodo, destinato secondo lui ad esprimere la suprema potenza del pensiero, impedisse ai suoi pensieri di rivestire quella forma e quell'ordine logico che avrebbero potuto ad essi assicurare la duratura influenza ond'essi sono degni.

Hegel nacque il 27 agosto 1770 a Stuttgart e studiò contemporaneamente a Schelling, più giovane di lui di cinque anni, teologia a Tübingen. Oltre alla teologia coltivò le scienze naturali e la filosofia; egli sentivasi particolarmente attratto da Rousseau e da Kant. Assai presto si interessò vivamente per la politica e nudrì una grande ammirazione per l'antichità, ammirazione da lui condivisa col poeta Hölderlin, suo amico. Durante il suo soggiorno a Berna 1793-96, come precettore, proseguì i suoi studi. Gli studi di filosofia religiosa appartenenti a questo tempo volgono decisamente verso un indirizzo razionalistico. Il suo costante interesse per la politica lo portò a studiare fin nelle sue più minute particolarità la costituzione finanziaria del cantone di Berna. Le produzioni del suo amico Schelling gli ispiravano ammirazione; egli stesso dichiaravasi ancora di fronte a lui un novizio. Maturò il suo pensiero indipendente a Francoforte, dove dimorò durante gli anni 1796-1800 come precettore, ma in condizioni più libere e più favorevoli. Qui sorse la sua filosofia. In una lettera a Schelling (2 novembre 1800) egli scrive che l'*ideale* della sua giovinezza doveva per lui diventare nello stesso tempo un *sistema*, espressione che caratterizza la sua persona e la sua filosofia. Che cosa fosse il suo ideale può vedersi da annotazioni che appartengono a questo periodo e che vennero per la prima volta pubblicate da *Rosenkranz* (*Hegels Leben*, Berlino, 1844), poscia da *Haym* (*Hegel und seine*

Zeit, Berlino, 1857). I suoi studi storici, specialmente quelli riguardanti la vita dello Stato e della religione, lo avevano indotto ad apprezzare quei popoli e quei tempi in cui gli uomini vivevano nella piena comunione dei grandi pensieri che ad essi avevano rivelato il secreto dell'esistenza. Nell'antichità greca e nel cristianesimo egli trovò forme di civiltà rivestite, ciascuna a suo modo, di questo carattere. L'individuo non si sentiva allora come un membro separato e reciso dalla totalità, non si levava armato della critica soggettiva contro la totalità, ma veniva da essa vivificato e si confondeva con essa. Queste età di armonia sono passate. Per quanto Hegel concordasse con Hölderlin nell'entusiasmo per l'antico (in una poesia, *Eleusis*, egli ha dato sfogo a questo sentimento) e per quanto ardentemente si immergesse nello studio della mistica medioevale, egli era tuttavia persuaso che queste età non potevano ritornare. L'ideale a cui mirava era l'apparire di una nuova forma di vita spirituale. Egli era disgustato dell'indirizzo soggettivo, critico, razionalistico e rivoluzionario del suo tempo, così come Fichte nei *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters*, e questo disgusto stava già propriamente a fondamento di tutto il movimento romantico. Ma quando Hegel proclama che l'ideale deve venir tradotto in sistema, ciò vuol dire per lui che un sistema speculativo ben definito deve sostituire la pura ricerca della filosofia critica ed il capriccioso arbitrio del romanticismo di fronte alla realtà. Il pericolo e la difficoltà di un tale passaggio stanno in ciò, che mentre l'ideale vuol dire la lontananza, la mancanza di confini precisi, l'orizzonte aperto, il sistema deve dare una concatenazione intelligibile e definitiva. Ma nello scambio avviene facilmente che o l'ideale venga troppo avvicinato alla realtà, o che la realtà venga trasfigurata per conformarla all'ideale. Ed ambedue questi inconvenienti si rispecchiano nel sistema di Hegel. Il più delle volte egli ha idealizzato arbitrariamente quella realtà che è da lui considerata come la manifestazione di un contenuto ideale. Tutto il suo sistema non esce perciò dai confini del romanticismo.

Dopo il 1801 Hegel fu professore a Jena. Quest'università era, dall'epoca in cui Reinhold si levò come rappresentante della filosofia kantiana, il centro del movimento filosofico. Qui insegnarono Schiller, Fichte e Schelling; qui studiarono durante i medesimi anni anche Herbart e Fries. Per qualche tempo Hegel e Schelling lavorarono insieme. Essi pubblicarono una rivista nella quale

Hegel polemizzava contro la " filosofia della riflessione „ la quale non è in grado di assorgere all'idea dell'unità assoluta del soggetto e dell'oggetto e vedere ogni cosa nella luce di quest'idea. Questa critica colpiva specialmente Kant, Fichte e Jacobi. Ma ben tosto i due amici si separarono per la diversa tendenza del loro spirito. La forza di Schelling era l'intuizione, la visione potente dell'insieme, l'accenno geniale; il paziente svolgimento delle particolarità non era affar suo. Ed il rapido passaggio ad un nuovo punto di vista era sempre — questo durò per tutta la sua gioventù — accompagnato da un rapido abbandono del medesimo. Hegel si svolse invece lentamente; ma dall'istante in cui ebbe nei suoi grandi tratti il suo sistema dinnanzi al pensiero (1800), più non lo mutò e consacrò tutta la sua vita a svolgere più ampiamente questo sistema conforme al metodo da lui ritenuto per valido. Allo stesso modo che egli aveva abbandonato la " filosofia della riflessione „ perchè questa non usciva dal dualismo del soggetto e della realtà, così egli ruppe con Schelling perchè il pensiero di lui mancava di forma ed il metodo di stabilità. La rottura venne annunziata nella prefazione alla *Phänomenologie des Geistes* (1807). Nella filosofia di Schelling, egli dice qui, l'assoluto appare come la notte, nella quale tutte le vacche sono nere, essendo esso posto come l'unità, l'identità di tutte le differenze. Schelling riconosce, invero, le opposizioni servendosi dello schema della polarità; ma questo è un nudo schema che è inadeguato alla realtà. Schelling è come un pittore che ha sulla sua tavolozza solamente due colori e crede di poter con essi ritrarre tutte le cose. L'essenziale è di mostrare in che modo i vari elementi dell'essere passano con intima necessità l'uno nell'altro. Soltanto da quest'intima connessione di tutte le cose apparirà chiaramente che l'assoluto non è un esistere inanimato, un'unità immota, ma è processo, è vita, è spirito. Ciò che qui Hegel propugna è il metodo dialettico; esso già contiene propriamente in sè, come in seguito si mostrerà, tutto il suo sistema. Nella *Fenomenologia dello spirito* egli vuol dare un'introduzione al suo sistema col mostrare come la coscienza ordinaria si svolga a coscienza speculativa, si elevi attraverso a gradi e forme diverse fino alla conoscenza che la verità non è un essere inanimato (sostanza), nè una pura soggettività, ma l'unità vivente di amendue, una conoscenza alla quale la coscienza individuale può tanto più facilmente pervenire ora che " lo spirito del mondo ha paziente-

mente percorso queste forme nella lunga estensione del tempo attraverso il prodigioso lavoro della storia del mondo, durante il quale egli ha tratto alla luce in ciascuna di esse l'intiero contenuto di cui essa era capace „ (*Fenomenologia*, Prefazione). Lo svolgimento descritto da quest'opera unica nel suo genere è dunque quello dell'individuo e nello stesso tempo quello della specie; essa ci dà contemporaneamente una psicologia ed una storia della coltura, e nell'esposizione queste sono siffattamente l'una all'altra intrecciate, che spesso non si sa quale delle due si abbia dinnanzi.

La battaglia di Jena e le sue conseguenze indussero Hegel ad emigrare nella Germania meridionale. Egli viveva talmente immerso nelle sue speculazioni, che questa catastrofe non potè commuovere il suo sentimento patriottico. Il giorno antecedente alla battaglia egli aveva anzi veduto con interesse e con una certa curiosità filosofica l'imperatore, " questo spirito del mondo a cavallo „ uscire per una cavalcata di ricognizione. Egli sentivasi soltanto come spettatore di un grandioso dramma storico, e preoccupavasi solo di trovare un posto tranquillo. Per qualche tempo lavorò a Bamberg come giornalista. Poscia fu rettore del ginnasio a Nürnberg (1808-16). Qui pubblicò la sua opera principale, la *Wissenschaft der Logik* (1812-16), un'esposizione delle categorie fondamentali del pensiero scientifico condotta secondo il metodo dialettico. Era naturale sorgesse in lui il desiderio di esercitare nuovamente la sua attività in una università. Negli anni 1816-18 insegnò ad Heidelberg, dove pubblicò la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), e durante i suoi ultimi anni insegnò all'università di Berlino, dove pubblicò le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Durante quest'ultimo periodo l'influenza sua giunse al suo apice, sia per il suo grandioso sistema che sembrava presentare uno schema ampio e vivente a tutto il contenuto spirituale dell'età sua e raccolse bentosto intorno al suo autore una numerosa scuola, in parte per il conservatorismo in materia di politica e di religione che tornava opportuno ai governanti. Era allora in Germania l'epoca delle promesse politiche non mantenute e della reazione ecclesiastica, e tuttavia Hegel insegnava la verità ideale dell'ordinamento esistente dello Stato e della religione dominante! Per quanto siano poco simpatiche le manifestazioni di questa tendenza dello spirito hegeliano, specialmente nelle sue sortite contro i filosofi di opposizione, fatti segno delle perse-

cuzioni dei governanti, non è da porsi in dubbio che il suo conservatorismo non scaturisse dalla sua concezione idealistica. Era suo convincimento che l'idea non sia impotente a penetrare la realtà e, senza dubbio, non solamente per riguardo alla natura, ma anche per riguardo allo Stato: " Per ciò che riguarda la natura si ammette che la filosofia debba cercare di conoscerla quale essa è, che la pietra filosofale sia nascosta in qualche parte *nella natura stessa*, che la natura sia razionale in sè stessa e che il sapere debba comprendere questa sua razionalità immanente e *reale*. Nel mondo morale, per contro, nello Stato, noi non avremmo una ragione che si svolga nel suo stesso seno e lo domini, che vi si affermi e vi inerisca. L'universo spirituale dovrebbe essere lasciato al caso, all'arbitrio, dovrebbe essere abbandonato da Dio! „ (*Filos. del diritto*, Prefazione). Questa convinzione spiega il suo corruccio verso coloro che si credevano in possesso di una ragione superiore a quella che si è storicamente svolta nello Stato. A questo punto Hegel si accosta alla scuola cosidetta storica, la quale ritiene l'ordinamento giuridico come una creazione storica superiore ad ogni riflessione e ad ogni volontà individuale. Egli espresse anzi che la filosofia giunge sempre troppo tardi per insegnarci come il mondo debba essere. Il pensiero è l'ultimo prodotto del processo del mondo. Il destarsi della riflessione è un indizio del chiudersi di una forma storica di vita. " L'uccello di Minerva incomincia il suo volo soltanto col crepuscolo! „. Il conservatorismo di Hegel avrebbe dovuto condurlo ad attribuire al metodo empirico un' importanza ben maggiore di ciò che in realtà non abbia fatto. Imperocchè se il pensiero giunge sempre secondo, se non può anticipare il nuovo, come è mai possibile di trovare il vero sulla via del pensiero puro, del metodo dialettico?

Hegel morì il 14 novembre 1831 di colera. Alcuni anni appresso i suoi discepoli pubblicarono le sue opere complete attenendosi in parte ai manoscritti delle sue lezioni (*Filosofia della religione, Estetica*, *Storia della filosofia*, ecc.).

b) Il metodo dialettico.

La parola " dialettica „ significa nel linguaggio hegeliano: 1) una proprietà dei nostri pensieri per la quale ciascuno di essi conduce necessariamente ad altri; 2) una proprietà delle cose per la quale

ciascuna di esse si connette necessariamente con altre. Perciò appunto è possibile che la via per cui il pensiero giunge alla verità sia ad un tempo l'espressione immediata dell'intima vita dell'essere. Nell'atto che noi pensiamo l'essere, l'essere pensa in noi.

1) Ogni concetto essendo limitato, conduce, quando venga pensato in modo conseguente, al suo opposto, alla sua negazione. Il suo svolgimento è la sua negazione. Ma per la negazione sorge un nuovo concetto positivo: poichè ciò che vien negato non è che il contenuto limitato e determinato, non però tutto il contenuto. La negazione significa dunque che un nuovo concetto sorge alla vita. Ma questo nuovo concetto, essendo determinato dal rapporto al concetto precedente e dal ricordo del medesimo, è più ricco di quest'ultimo. Il concetto che vien formato comprende il concetto anteriore in un complesso più vasto. La negazione è una *Aufhebung* anche nel senso che il concetto limitato vien elevato ad una più alta unità. Ne sorge un'unità delle opposizioni la quale abbraccia il concetto primitivamente posto come il suo contrario. " Per questa via ", dice Hegel nell'introduzione alla Logica, " deve formarsi e giungere al suo coronamento il sistema dei concetti attraverso una serie di passaggi necessari, limpidi, puri da ogni influenza esteriore ". Il sistema hegeliano si svolge quindi per una serie di triadi; prima vien posto il concetto, poi negato, e quindi vien posta l'unità delle opposizioni, l'unità superiore che comprende la posizione come la negazione, e che poi a sua volta è sottoposta al medesimo processo. Se noi incominciamo con il più astratto di tutti i pensieri, il concetto dell'essere, questo si volge nel pensiero del nulla, perchè l'essere puro, indifferenziato, senza contenuto e senza determinazione è la stessa cosa che il non-essere. Per il collegamento di entrambi i concetti si ottiene il concetto del divenire; poichè il divenire è tanto l'essere come il non-essere, essendo il passaggio da uno stato in un altro. Ma il concetto del divenire conduce a sua volta al concetto delle proprietà, le quali sorgono e scompaiono e così via.

2) Questa dialettica progressiva non è che l'espressione dell'evoluzione interna dell'essere. Nel nostro pensiero batte il polso dell'essere stesso; e senza dubbio col medesimo ritmo con cui batte dappertutto altrove. Ogni essere finito accenna per la sua limitazione al di là di sè stesso, non è che un momento del grande sistema universale. Nella sua posizione di questa dialettica ogget-

tiva, Hegel ha, come appare dalle sue applicazioni particolari, dinnanzi ai suoi occhi specialmente due esperienze. Anzitutto il passaggio delle opposizioni l'una nell'altra appunto per questo rapporto di opposizione, come per esempio nell'azione psicologica di contrasto. nell'alternarsi della vita e della morte, della luce e delle tenebre (la luce eccessivamente viva abolisce, così come le pure tenebre, la facoltà della vista), nel campo sociale il passaggio del rigido diritto nella stridente ingiustizia *(summum jus, summa injuria)* ecc. All'apice dello svolgimento incomincia la dissoluzione: è questa la legge secondo la quale Hegel intese costrurre la natura e la storia. In secondo luogo — e questo è il punto di vista più essenziale — egli ha in vista l'influenza che i risultati degli stadi anteriori esercitano sullo svolgimento negli stadi successivi. L'innocenza del fanciullo vien tolta dalle inquietudini del dubbio, della riflessione o della passione; ma attraverso a questo purgatorio si svolge un carattere più fermo, più armonico, in cui riappare in forma più alta la semplicità dell'infanzia. Il granello di seme deve dissolversi affinchè possa nascere la pianta, ma in quest' ultima si contiene tutto ciò che di essenziale vi è nel granello di seme. Ciò che Hegel voleva esprimere con la sua dottrina della dialettica come processo cosmico si è dunque la sua convinzione della conservazione delle energie e dei valori nel mondo delle esistenze. Nel suo linguaggio mistico: La memoria dello spirito del mondo conserva ogni cosa; la morte è solamente la cessazione dell'esistenza esteriore e non l'annientamento dell' essenza interiore. Questo è senza dubbio il tentativo più grandioso che sia mai stato fatto di estendere il principio della conservazione dell'energia e del valore anche al campo spirituale. Quando Hegel s'accingeva a trasformare l'ideale in un sistema, con ciò egli già riconosceva implicitamente che nessun valore dell'esistenza può andar perduto. Fino a che si fa distinzione fra ideale e realtà rimane incerto se l'ideale non possa sparire nell'esistenza (sì che i “ tempi beati „ siano passati per sempre) quand'anche le energie elementari non vadano perdute, ma sussistano sotto altre forme.

Il metodo dialettico ha dunque un profondo contenuto di verità. Sovratutto poi devesi qui osservare che la filosofia speculativa inaugurò per la prima volta un metodo proprio ed indipendente, secondo cui la ragion pura può svolgersi conformemente alle proprie leggi interne. La logica di Hegel è la prima risoluta risposta

alla *Critica della ragion pura* di Kant. Se Hegel avesse ragione sarebbe risolto il còmpito ritenuto da Kant come insolubile: quello cioè di erigere per via speculativa una scienza dell'essere. Poichè la negazione è un'operazione puramente logica che è sempre in nostro potere, noi potremmo, se Hegel avesse ragione, continuare sempre di nostra iniziativa a filare il filo del pensiero, potendosi da ogni concetto trarre nuovi concetti positivi. Ma purtroppo non è così. Sta, invero, sempre in nostro potere il negare ed il nuovamente negare la negazione, ma la negazione della negazione ci riconduce sempre alla posizione originaria, così come $\div(\div 2) = 2$, ma non è un nuovo numero. Solamente quando io per la negazione del non *A* potessi ottenere (non di nuovo *A*, ma) *B*, il filo del pensiero potrebbe puramente *a priori* venir condotto all'infinito. È dunque soltanto in apparenza che Hegel svolge per via dialettica il sistema dei nostri concetti speculativi fondamentali. In realtà il triplice procedimento (posizione, negazione, unità più alta) non è che uno schema nel quale egli inserisce più o meno arbitrariamente il contenuto empirico.

Il metodo dialettico di Hegel è un ulteriore svolgimento del metodo antitetico di Fichte. Ma Fichte vide chiaramente che l'antitesi (come tesi positiva) non può venir derivata dalla tesi. Le varie posizioni ed opposizioni non erano per lui che diversi tentativi di esprimere il dato; ogni proposizione segna una nuova penetrazione del pensiero e la sintesi collega poscia ciò che ognuna di esse ha messo in rilievo. La nuova posizione vien quindi sempre tolta dall'esperienza. Secondo Hegel invece l'antitesi doveva sempre potersi derivare dalla tesi senza l'aiuto dell'esperienza. Così come il metodo antitetico di Fichte, anche il metodo di potenziamento o di depotenziamento introdotto da Schelling è un antecedente del metodo dialettico. Hegel è l'espressione ultima della tendenza del romanticismo ad erigere una costruzione puramente idealistica della filosofia. E storicamente avvenne quello che secondo le sue proprie leggi dialettiche doveva avvenire; il pensiero dopo di avere percorso tutto quanto questo idealismo speculativo completamente sviluppato poteva contenere, si volse risoluto verso altri punti di vista e verso altri metodi.

c) Il sistema.

Il sistema di Hegel si suddivide, in accordo con la legge fondamentale della dialettica, in tre parti. Il principio è formato dalla *logica*, che per Hegel non è puramente una dottrina delle forme del nostro pensiero, ma è pure un'esposizione dei pensieri eterni che sono a fondamento dell'esistenza. Egli medesimo ricorda l'idea del Logos come principio creatore ed ordinatore del mondo. Nel mondo della natura come in quello dello spirito dominano pensieri e leggi generali che la logica ha per cómpito di esporre nella loro forma puramente astratta, mostrando come l'un concetto si svolga dall'altro. La seconda parte del sistema è la *filosofia della natura*, la quale espone il contenuto logico dell'esistenza non nella sua forma astratta pura, ma nella forma dell' " esteriorità ", nello spazio e nel tempo. Il passaggio dalla logica alla filosofia della natura deve avvenire con necessità dialettica. È questo uno dei punti più difficili del metodo hegeliano. In realtà il passaggio avviene naturalmente col togliere l'astrazione, su cui la logica costruisce, e col fare ritorno alle esperienze da cui erano stati ricavati i concetti astratti con cui si era operato nella logica. La filosofia della natura è detta con ragione la *partie honteuse* del sistema hegeliano. Hegel opera coi concetti scientifici in modo anche più arbitrario di Schelling. Già Schelling aveva posto Keplero (nel suo *Mysterium cosmographicum*) e Goethe (nella sua *Teoria dei colori*) più in alto di Newton; Hegel va sulla medesima via ancora più avanti. Fu questo un tentativo del romanticismo rivolto contro la concezione meccanica della natura (nel quale non si tenne conto però del deciso mutamento avvenuto nella concezione di Keplero; vedi la prima parte della presente opera, p. 162). Hegel mira, come Schelling, ad ordinare i concetti delle forze e delle forme naturali in modo tale che appaia manifesto come la natura si elevi per sè stessa di grado in grado dalla pura esteriorità fino all'interiorità dello spirito. I gradi più importanti sono: la meccanica, la fisica, l'organica. Tuttavia, così come in Schelling, questi gradi non significano uno svolgimento reale. Hegel dichiara esplicitamente (*Enciclopedia*, § 249): " La natura deve venir considerata come un sistema di gradi dei quali l'uno scaturisce necessariamente dall'altro..... ma

non così che l'uno venga *naturalmente* prodotto dall'altro; l'evoluzione è puramente interna, nell'idea che costituisce il fondamento della natura. La *metamorfosi* si conviene solo al concetto come concetto, le cui trasformazioni costituiscono l'evoluzione..... Le rappresentazioni nebulose ed in fondo materiali di un *sorgere* delle piante e degli animali dall'acqua e quindi degli organismi animali sviluppati da quelli inferiori ecc. non hanno valore per la filosofia „. Questa dichiarazione caratterizza bene la teoria dell'evoluzionismo *idealistico* per la quale la rigorosa derivazione meccanica di una forma della natura da un'altra non è che esteriorità e materialità ed un oltraggio al movimento puro dell' " idea „. La terza parte del sistema è la *filosofia dello spirito*. Il passaggio avviene in quanto è nuovamente tolta la forma di esteriorità sotto cui l'idea si presenta nella natura. L'interiorità, l'indipendenza dal tempo e dallo spazio sostituiscono la divisibilità e l'estensione della natura. Sebbene anche qui sia difficile dimostrare la necessità dialettica del passaggio, l'origine della vita spirituale non presenta tuttavia per Hegel alcuna difficoltà di principio dal momento che egli concepisce l'idea, il principio spirituale come l'essenza intima della natura. La filosofia di Hegel è propriamente filosofia dello spirito dal principio fino al fine, è un tentativo di fare della scienza dello spirito la scienza assoluta, così come il materialismo è un tentativo di fare della scienza della materia la scienza assoluta. Denominare come fece uno dei suoi discepoli (Ioh. Ed. Erdmann), il sistema hegeliano " panlogismo „ a cagione della sua costante tendenza a modellare tutto il contenuto dell'esistenza in categorie astratte e di concepire il movimento del pensiero come una legge universale, è un attribuire soverchia importanza alla forma del sistema stesso. È certamente più giusto qualificarlo, come fece un altro dei suoi discepoli (Rosenkranz), come filosofia dello spirito. Il metodo dialettico mira propriamente a mostrare che ogni cosa è intimamente connessa come i pensieri dello spirito, che ogni cosa forma, così come questi, una grande totalità e che perciò la vera espressione dell'essenza delle cose suona: Ogni cosa è spirito e lo spirito è ogni cosa. La " sintesi „ di Kant è diventata qui un principio cosmico. La filosofia dello spirito si suddivide in modo naturale come la filosofia della natura in tre parti. Dapprima vien trattato *lo spirito soggettivo* (nei gradi: anima, coscienza, ragione), corrispondente alla vita spirituale dei soggetti individuali, ciò che oggidì si

chiamerebbe psicologia. Poscia viene *lo spirito oggettivo*, la vita spirituale quale si esplica nel manifestarsi storico delle forme e delle istituzioni sociali. Qui si comprendono il diritto, la moralità e la vita etica della famiglia, della società civile e dello Stato (*Sittlichkeit* come distinta dalla *Moralität*). La più alta unità dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo è *lo spirito assoluto*, la totalità della vita spirituale dell'esistenza, " lo spirito nella sua comunione ", ove ogni differenza fra l'individuo e la vita superindividuale che penetra e sostiene l'individuo è tolta. Come forme dello spirito assoluto vengono considerate: l'arte, la religione e la filosofia (speculativa).

Questo stesso grado più alto, il culmine del movimento dialettico non dovrebbe tuttavia essere che il grado supremo attuale della vita spirituale *umana*, l'unica a noi nota. Ma su questo punto Hegel è assai incerto. Quantunque l'arte, la religione e la filosofia esprimano attività umane, egli le concepisce nondimeno come forme di vita dello *spirito del mondo*. Eppure Hegel fa nella sua filosofia della natura l'ingenua confessione che queste forme di vita vengono realizzate in un determinato luogo dell'universo e senza dubbio, per quanto noi ne sappiamo, solamente in esso, quando cerca di mostrare (*Enciclopedia*, § 290, cfr. 280) che i pianeti sono corpi più perfetti del sole e che la terra è a sua volta il più perfetto dei pianeti! Il più perfetto deve dunque qui significare: il più appropriato allo svolgersi della vita dello spirito. Ma allora a che il rimanente dell'universo? I gravi dubbi del vecchio Böhme (vedi parte I, pag. 66 e seg.) ben possono risorgere! Malgrado tutta la sua dialettica Hegel non fu in grado di elevarsi al disopra del punto di vista geocentrico ed antropocentrico che saremmo allora costretti ad assumere.

Di particolare interesse (sia dal lato storico della coltura, sia da lato filosofico) sono due parti della filosofia dello spirito di Hegel: la sua dottrina del diritto e dello Stato e la sua dottrina della religione.

d) **Filosofia del diritto.**

L'ideale di Hegel nella sua gioventù era stato l'antico Stato considerato come una potenza divina che abbracciava ed assorbiva tutti gli individui, in opposizione alla concezione individuali-

stica moderna la quale considera lo Stato come un patto esistente fra gli egoismi individuali. Più tardi nella sua *Filosofia del diritto* (un più ampio svolgimento di ciò che nel sistema costituisce lo spirito oggettivo) contrappone la vita etica vera e propria *(Sittlichkeit)* quale si manifesta nella vita della famiglia, della società civile, dello Stato, sia al diritto come espressione della volontà individuale, sia alla moralità *(Moralität)* come espressione della coscienza soggettiva che quando si isoli dall'autorità oggettiva della società diviene un puro arbitrio, un male! Soltanto nella società il diritto e la morale possono fiorire; essi sono ramificazioni di un tutto, non delle totalità in sè. Nella società etica il bene trova una sede stabile come in un mondo da esso vivificato. Ciò che qui ha importanza non è la coscienza o l'arbitrio individuale. Nel mondo etico vi è qualche cosa che trascende i confini della coscienza dell'individuo. In questo senso vale l'asserto dell'*Antigone* di Sofocle che nessuno può sapere donde provengano le leggi e che esse sono eterne. La vita dei singoli individui vien regolata da potenze morali le quali in essi si realizzano, quantunque non dipendano da essi. Anzi, Hegel giunge a dichiarare (§ 145): “ Che l'individuo esista è cosa affatto indifferente per la moralità obbiettiva, la quale sola è la potenza imperitura da cui vien governata la vita degli individui „. L'individuo invece solamente in essa si trova nel suo vero mondo, divien libero solo quando vive in essa, ed il rapporto fra l'individuo e la società si fa allora così intimo che le parole fede e fiducia non servono ad esprimerlo perfettamente, presupponendo esse ancora un certo rapporto di differenza. Al posto della volontà naturale subentra una nuova e più alta natura, la norma etica *(Sitte)*. Dove così domina la realtà etica, lo spirito della famiglia, della società civile, dello Stato, là i doveri dell'individuo scaturiscono necessariamente da essa e vengono facilmente fissati.

Fra le società etiche, lo Stato è la società più importante. Esso riunisce in sè l'essenza della famiglia e della società civile come unità superiore ad entrambe. Esso è la piena realtà dell'idea etica. Qui lo spirito si è realizzato in modo assai più perfetto che non nella natura dove soltanto traluce. L'esistenza dello Stato è un'espressione della volontà divina sulla terra; esso deve essere venerato come una specie di Dio terreno. Come i doveri del singolo individuo discendono immediatamente dalla posizione sua nella

società, senza che esso abbia bisogno di affaticarsi a scoprirli, così anche la costituzione dello Stato emana dall'essenza propria di questo. La costituzione si svolge invero storicamente nel corso dei tempi; ma essa non è qualche cosa di arbitrario e di artefatto. Come prova empirica che le costituzioni non possono venir fabbricate, Hegel adduce la costituzione che invano si tentò di introdurre dalla rivoluzione francese, come pure la costituzione per se stessa ragionevole che Napoleone voleva imporre alla Spagna. La filosofia del diritto di Hegel ha il grande merito di affermare recisamente la connessione della costituzione politica con il carattere storico dell'intiero Stato che è posto ben al disopra delle aspirazioni e delle idee dei singoli individui. In ciò Hegel non è lontano dalla scuola storica e dal positivismo. La prima opera indipendente di Augusto Comte (*Système de la politique positive*, 1822) venne infatti molto ben accolta da Hegel (come può vedersi da una lettera di Comte ad un amico di Berlino, 10 dic. 1824), come d'altra parte Comte si interessava vivamente per tutto ciò che delle lezioni di Hegel intorno alla filosofia della storia era giunto a sua notizia, quantunque gli sembrasse che Hegel fosse " encore trop métaphysique „ e facesse troppo figurare " lo spirito „. " Je n'aime point du tout son esprit, auquel il fait jouer un rôle si singulier (vedi LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2ª ed., p. 157).

Hegel non intendeva tuttavia di rinnovare l'antica teoria dello Stato della quale ammetteva l'unilateralità. Lo Stato moderno deve essere l'organizzazione della libertà. La società civile, la famiglia ed i singoli individui debbono trovare nello Stato il soddisfacimento delle loro esigenze particolari e dei loro interessi. Ciò che lo Stato pretende come dovere deve essere il vero diritto dell'individuo. Il grande fine dello Stato non deve e non può venir raggiunto senza il consenso delle società più ristrette e degli individui (" *non senza* scienza e volontà degli elementi particolari che debbono conservare il loro diritto „, § 260). Ma nell'ulteriore svolgimento Hegel fa dell'elemento obbiettivo l'elemento assolutamente dominante. Neppure quel modesto " non senza „ vien rispettato — noi abbiamo già veduto del resto che la morale, come realtà obbiettiva, è verso l'essere od il non essere dei singoli individui completamente indifferente. Per un filosofo che nello Stato, e non invero nell'idea o nell'ideale dello Stato, ma nello Stato storicamente dato vede un Dio sulla terra, la ragione incarnata, è naturale che gli

ideali, le critiche, le dispute dei singoli individui debbano apparire come opinioni e desiderii soggettivi, come pretensioni di presuntuosi, che misconoscono la profonda verità della realtà storica. Conformemente al principio: “ Debbono governare i sapienti (οἱ ἄριστοι) e non l'ignoranza e la vanità dei presuntuosi „, Hegel trova che lo Stato è veramente rappresentato dalla burocrazia: “ Il Governo risiede negli impiegati „. In Germania, specialmente in Prussia, egli credeva di veder realizzato questo principio. Questo almeno era lo spettacolo soddisfacente che gli si offriva allorchè (verso il 1820) chiudeva le sue lezioni di filosofia della storia con uno sguardo sulle condizioni generali dell'Europa. Così lontano lo aveva condotto “ la volontà di Dio sulla terra „. Il filosofo reazionario non vide che già in questa volontà si preparavano nuovi e grandiosi movimenti che avrebbero spezzato le barriere di tutti i sistemi, senza tuttavia chiudere alla vista il mondo dell'ideale. Nella prefazione alla sua *Filosofia del diritto* Hegel attacca violentemente Fries, un discepolo di Kant in Jena, il quale nel 1817 aveva preso parte alle feste, così invise ai reazionari, degli studenti tedeschi alla Wartburg e in quest'occasione aveva dichiarato che “ in un popolo in cui regni una vera comunione spirituale ogni pubblico affare dovrebbe ricevere la vita dal basso, dal popolo; ogni singola opera dell'educazione popolare e del pubblico servizio dovrebbe essere compito di società viventi, unite dal sacro legame dell'amicizia „. Dunque, esclama Hegel, il mondo etico dovrebbe sottostare al capriccio delle opinioni e degli arbitrii individuali e l'opera più che millenaria della ragione dovrebbe venir subordinata al sentimento personale. Nel suo zelo di trasformare l'ideale in sistema, Hegel diviene ingiusto verso coloro che non potevano trovare ideale il sistema esistente. La storia ha dato torto ad Hegel; essa ha mostrato che lo Stato si consolida solamente per la libera unione del popolo. Per consolidare l'Impero tedesco fondato con la guerra, Bismarck introdusse tosto il suffragio universale.

e) Filosofia della religione.

Anche per ciò che riguarda la religione Hegel proclama la superiorità della tradizione storica sul ragionamento soggettivo e sul sentimento individuale, e nello stesso tempo promette che il pensiero ritroverà nell'opera della storia, nell'opera dello spirito del

mondo, la sua propria essenza. Egli si oppone così al razionalismo come alla teologia ortodossa. L'ortodossia si tiene aggrappata al senso letterale dei dogmi e non vede che i tempi della semplicità ed ingenuità religiosa sono svaniti di fronte ai progressi della coltura, della riflessione, della scienza. Il razionalismo al contrario rende il concetto di Dio vuoto e finito, pone Dio fuori del mondo, l'infinito fuori del finito, e finisce in genere per disperare della conoscenza di Dio. Ed anche se si ricorre (come Schleiermacher) al sentimento, non si riesce al di là della propria soggettività. Il solo sentimento non può legittimare se stesso; il suo valore dipende dal suo contenuto e dal suo oggetto. Il sentimento non può essere criterio supremo: l'uomo lo possiede in comune con il bruto, e se non si trattasse che di esso il cane sarebbe il miglior cristiano.

Il compito della filosofia della religione sta nel superare questa opposizione tra la fede letterale da una parte, il razionalismo ed il sentimento soggettivo dall'altra. La filosofia non può, invero, produrre alcuna religione. Ma essa può conoscere la religione già esistente ed esaminare il rapporto della religione col resto delle concezioni umane. E ad un più attento esame si vedrà che la filosofia, quanto più raggiunge il suo pieno svolgimento, tanto più ha il medesimo bisogno, il medesimo interesse ed il medesimo contenuto della religione.

La filosofia speculativa si propone di conoscere l'unità dell'essere attraverso tutte le opposizioni, vuole comprenderlo come uno spirito infinito che tutto contiene e tutto sostiene. Ma il medesimo principio vien espresso dai dogmi della religione: anche questi vogliono significare, nelle forme più alte della religione, che ogni cosa scaturisce in ultimo da uno spirito infinito. La differenza fra la religione e la filosofia consiste solamente in ciò, che nella religione il contenuto è un'elaborazione della fantasia, cosicchè ciò che il filosofo apprende come rapporti originari eterni, come espressioni di una verità eterna e valida per tutti i tempi, viene in essa posta come un evento storico ed in forma di immagini. Ciò che il filosofo concepisce come momenti di un medesimo concetto, la fantasia religiosa se li rappresenta come unità indipendenti poste in un rapporto esterno di opposizione. Questa forma esteriore, figurata, storica, sparisce quando la filosofia converte il contenuto della religione in forma speculativa. Soltanto in questa differenza di forma sta la differenza tra la religione e la filosofia.

Hegel cerca di mostrare come le varie religioni possano venir ordinate in una serie graduale che dalle forme più elementari conduce dialetticamente alla religione più elevata, a quella in cui il concetto della religione è pervenuto al suo completo sviluppo, in altre parole a quella che identifica rigorosamente la divinità con lo spirito. Questa religione è il cristianesimo. L'umanità, dice Hegel, non ebbe bisogno di attendere la filosofia per giungere alla coscienza della verità. Nella religione vi è la verità, ma sotto le forme della fantasia. La filosofia non vuol urtare la religione, ma solamente trasformare le verità contenute in quest'ultima in verità speculative. Come Hegel pensi ciò può vedersi da alcuni esempi. Nella rappresentazione della creazione Dio ed il mondo vengono concepiti come opposizioni; quest'ultimo vien considerato come un prodotto del primo. Il pensiero al contrario non può ritener valida quest'opposizione: imperciocchè se l'infinito avesse il finito fuori di sè, esso sarebbe limitato da questo, quindi non sarebbe infinito. Il vero del dogma della creazione consiste in ciò, che l'infinito non esiste isolato, indipendente, ma sempre implica qualche cosa che è fuori di esso; l'essenza del finito consiste in ciò che esso ha un limite, ma appunto per questa limitazione, per questa negazione, si riconnette a tutto il contenuto dell'esistenza, è accolto nell'infinito e da esso determinato. Nel dogma della redenzione questo rapporto fra l'infinito ed il finito vien espresso in modo ancor più evidente. Dio stesso è morto, come è detto in un antico canto della chiesa: dunque senza pregiudizio della sua infinità Dio si rende, nel mondo, finito, nega sè stesso (per l'incarnazione) e toglie nuovamente questa negazione (per il dolore, la morte e la risurrezione). Le grandi immagini del linguaggio dogmatico ci dicono adunque che l'esistenza finita ed il dolore non interrompono l'unità col divino, anzi sono appunto, al contrario, momenti del divino. Con ciò l'esistenza ha trovato per noi la sua spiegazione. Ciò che costituisce il dolore e l'angoscia dell'esistenza finita attesta appunto che questa è un momento di una connessione infinita.

Nel suo ardore speculativo Hegel non vide che per colui che crede nella rivelazione l'importante sta appunto in ciò che il dogma è qualche cosa di più di un'immagine. Ogni religione positiva deve assumere che a certi punti la distinzione fra simbolo e realtà cessa di sussistere; soltanto a questa condizione, il concetto della rivelazione può avere valore. Nelle parole con cui Hegel chiude le sue

Lezioni sulla filosofia della religione egli afferma bensì che per il filosofo sparisce ogni disarmonia tra la fede e la riflessione quando egli si immerge nell'essenza della religione e ritrova qui le idee più alte del pensiero; ma i filosofi non sono che una parte minima dell'umanità ed Hegel si vede costretto a conchiudere con le seguenti parole: " Come il presente temporaneo, empirico, possa uscire da questo dissidio e quali forme possa assumere è una questione di fatto che non riflette alcun compito immediato della filosofia ". Oltre a ciò Hegel non vede che un mutamento di forma può segnare benissimo un mutamento radicale nei principii. Hegel spiega il dogma della creazione e quello della redenzione come espressioni simboliche della connessione fra gli elementi dell'esistenza, come espressioni dell'infinito processo vivente che ogni cosa compenetra e dal quale noi non siamo disgiunti neppure quando più amaramente sentiamo la limitazione ed il dolore dell'esistenza finita. Qui si rivela la sua concezione vigorosa e virile della vita. Ma anche quando questa interpretazione fosse vera, anche quando i predetti dogmi non avessero altro fine che di esprimere simbolicamente una simile concezione della vita, ciò non toglierebbe che noi abbiamo una concezione della vita ben diversa da quella di Hegel, quando noi intendiamo la creazione come un atto sovrannaturale e la redenzione come un avvenimento storico nel quale il Dio sovrannaturale soffrì e morì come uomo. Il mutamento di forma che ad Hegel sembra cosa del tutto innocente, implica in realtà il passaggio da una concezione dualistica ad una concezione naturalistica o monistica. Ciò si dimostrò ben presto durante le polemiche filosofico-religiose nella scuola hegeliana. Il suo punto di vista è qui, come in altri punti, quello di un romantico che ritorna alle antiche forme della vita spirituale, pur trasformandole secondo il proprio bisogno. E la verità durevole della filosofia religiosa di Hegel sta appunto nell'aver stabilito che le rappresentazioni religiose dei tempi andati possono conservare per noi il loro valore solamente quando esse siano in grado di esprimere in un qualsiasi modo le nostre proprie esperienze ed il nostro proprio pensiero. Ciò non conduce naturalmente ad una interpretazione storica, perchè il valore religioso delle rappresentazioni simboliche può successivamente riflettere lati diversi delle medesime; ma quando non parlano più al nostro spirito, le rappresentazioni del passato non sono che curiosità erudite. — Hegel vagheggiò un grande ideale quando tentò di

mostrare che nella storia nessun valore va perduto, ma fu un ideale cui il suo sistema non potè realizzare. Specialmente la sua psicologia, la quale faceva del pensiero l'unico elemento della coscienza, non era appropriata a servire di base a ricerche di questa natura. Per questo rapporto il suo rivale, di cui noi dovremo ora trattare, ha sopra di lui un deciso vantaggio.

5. — Federico Ernesto Daniele Schleiermacher.

a) Carattere e Biografia.

La tesi stabilita da Reinhold, che la filosofia debba venir derivata da un unico principio, trovò la sua più risoluta applicazione in Hegel, e la scuola di Jena — così si potrebbe chiamare la serie intiera: Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, perchè i loro pensieri maturarono dapprima nell'università di Jena — si potrebbe considerare come un processo dialettico che nel suo progredire produca con interna, forse anzi storica necessità un sistema dopo l'altro. Tracciare il corso di questa evoluzione speculativa fu un tema favorito degli hegeliani: così le idee del maestro venivano storicamente derivate, secondo il suo proprio metodo. Però, come vedemmo, in questo processo agirono ben altre forze che la dialettica interiore. Ed in ogni caso gli hegeliani si trovarono bene imbarazzati dinanzi ad un uomo che durante il periodo di splendore del loro maestro si levò di fronte a lui con vigoroso pensiero come suo pari e che già lungo tempo prima aveva esercitato, per l'importanza della sua particolare individualità, un' influenza sul pensiero e sulle tendenze dei suoi contemporanei, senza che si fosse potuto farlo entrare in quella serie di fronte alla quale egli mantenevasi anzi in opposizione. La posizione di Schleiermacher nella storia della filosofia è caratterizzata da ciò che egli mantiene vivo nella sfera della filosofia romantica lo spirito della filosofia critica; connubio reso possibile dalla sua individualità socratica la quale possedeva in rara misura la facoltà di riunire una sentimentalità elevata ed ardente con un intelletto lucido e sereno. Egli aveva nella sua individualità, ciò che Hegel credeva di avere nel suo sistema, l'armonia delle opposizioni in un'unità vivente.

Federico Schleiermacher nacque il 21 novembre 1768 da una famiglia di predicatori. Suo nonno aveva partecipato vivamente a quella forma radicale di pietismo nel quale il sentimento soggettivo aveva condotto all'opposizione alla chiesa dominante, ed aveva perciò posto in giuoco la sua esistenza e quella della famiglia. Il padre era una natura pratica le cui inclinazioni razionalistiche erano state compresse dal bisogno di agire praticamente sugli uomini. Entusiasmato della vita religiosa dei Fratelli Moravi, affidò suo figlio quindicenne alla loro educazione in Niesky e più tardi nel seminario di Barby. Schleiermacher stesso per tutta la sua vita attribuì agli anni vissuti sotto la direzione dei Fratelli Moravi un' importanza decisiva per la sua vita spirituale. A dir vero la sua natura erasi manifestata assai presto; in uno scritto, nel quale egli difende le sue opinioni (1801), dice: " La mia maniera di pensare non ha in realtà nessun altro fondamento fuorchè il mio particolare carattere, il mio misticismo innato, la mia coltura germogliata dall'intimo dell'anima „. Era uno dei suoi tratti caratteristici principali quello di dare un' impronta tutta sua personale a ciò che egli in sè accoglieva dall'esterno. Ma la religiosità dei Fratelli Moravi coll'interiorità del suo séntimento, col suo isolamento, con la sua tendenza a vivificare nell'interno stesso delle anime il contenuto religioso, mentre nello stesso tempo faceva oggetto di zelanti cure la comunione con le anime sorelle, lasciò in lui un'impronta che più non si cancellò. Anche più tardi egli si sentiva come un Moravo di un ordine superiore. Superiore, poichè la chiesa dei Moravi divenne bentosto troppo angusta per lui. Egli aspirava ad una comunione con gli uomini più ricca di quello che potesse concederlo l'isolamento del chiostro e sovratutto agitavansi in lui bisogni intellettuali e dubbi che ben presto lo condussero al di là della teologia insegnata dai suoi maestri Moravi. Dopo una viva resistenza il padre gli concesse di studiare ad Halle. Qui egli conobbe la teologia e la filosofia dell'illuminismo e tosto anche gli scritti di Kant. Per ben comprendere lo svolgimento di Schleiermacher è di grande importanza il tener presente la circostanza che egli trovò il suo punto di vista prima di subire l'influenza del romanticismo e prima di pervenire allo studio di Spinoza (ciò che è rilevato da Dilthey nella sua pregevole, ma purtroppo incompiuta, *Vita di Schleiermacher* (1870), fondata su annotazioni giovanili di Schleiermacher). All'università di Halle ed in seguito durante

il suo soggiorno presso una nobile famiglia di provincia e come predicatore in una piccola città, venne condotto dal suo studio solitario e dalle sue solitarie meditazioni al suo particolare punto di vista religioso che stabilì in lui l'armonia della sua intelligenza critica col suo vivo sentimento. Questo punto di vista era il risultato della lotta fra la religiosità morava e la filosofia critica. Mai egli abbandonò la convinzione che la vita intima dell'uomo vien vissuta nel sentimento e che questo, e soltanto questo, può porre gli uomini in immediato rapporto col divino. Ma dalla filosofia critica imparò a conoscere le determinate condizioni ed i determinati limiti a cui è sottoposta la conoscenza umana. Egli affermò più recisamente ancora di Kant che tutte le rappresentazioni che escono dai confini dell'esperienza hanno solamente un valore simbolico. Non solo le rappresentazioni della teologia cristiana, ma altresì i dogmi, cari alla teologia dell'illuminismo, della personalità di Dio e dell'immortalità personale, ricevettero così ai suoi occhi un altro senso. La particolarità di Schleiermacher, che fa di lui una delle più importanti figure della storia della filosofia religiosa, stette così nel ritenere che ciò che dalla critica viene demolito e spogliato di qualsiasi valore obbiettivo nulla perde del suo valore religioso quando possa sussistere come espressione simbolica di un'esperienza vissuta dall'uomo nell'intimo del suo sentimento. E queste esperienze del sentimento, le voci interiori che non possono adeguatamente esprimersi con la parola, erano per lui l'elemento essenzialmente religioso. Al fuoco della filosofia critica egli aveva distrutto il finito e l'esteriore della sua fede per ritenere soltanto più la parte più profonda e più essenziale, la quale era tanto più preziosa in quanto aveva resistito alla prova. Ma egli non accolse, così come era, la filosofia di Kant. All'opposto, assunse di fronte ad essa una posizione così critica che lo si accusò di ingiustizia verso il grande maestro, del quale egli veramente sempre rimase discepolo. La sua critica colpiva specialmente il modo esteriore con cui Kant collegava la morale e la religione. Schleiermacher mostrò (come può vedersi dai *Denkmalen der inneren Entwickelung Schleiermachers*, pubblicati da Dilthey in appendice alla biografia) l'impossibilità di argomentare da motivi puramente etici ad un qualche cosa che esca dai confini della conoscenza. Egli compie quindi il proposito kantiano di liberare l'etica da ogni presupposto dogmatico distruggendo la teologia morale eretta da Kant. Soltanto dopo

che le sue opinioni già eransi formate per un lavorio critico autonomo, vennero lo studio di Jacobi e di Spinoza e l'avvicinamento alla scuola romantica. In questa gli si offrivano una concezione del mondo compiutamente svolta insieme con la tendenza a rinserrare tutta la ricchezza della vita in una forma unica posta al disopra di ogni limitazione esteriore. Di fronte a questi nuovi movimenti del pensiero egli conservò tuttavia la meravigliosa sua facoltà di associare la dedizione entusiastica con la critica; facoltà che si riconnette in modo naturalissimo all'istinto della conservazione spirituale, il quale esige non solo che venga accolto ciò che può venir assimilato, ma ancora che venga respinto ogni elemento contrario. Ora per questo Schleiermacher ebbe un occhio molto acuto. L'affermazione dell'importanza della singola individualità già risalta nelle annotazioni della sua giovinezza, e durante tutta la sua vita rimane per lui un pensiero fondamentale. Questa affermazione dell'individualità gli fece assumere una posizione critica di fronte a Spinoza ed a Schelling, per quanto profondamente simpatizzasse con le loro tendenze monistiche. Oltre a ciò egli rimproverava a questi sistemi di oltrepassare i limiti della conoscenza e di non riconoscere l'importanza del sentimento immediato. Ma la grande corrente speculativa e sentimentale prodotta dal romanticismo aprì alla sua intuizione un vastissimo campo e gli schiuse sfere da lui fino allora ignorate. L'amicizia di Federico Schlegel fu per lui di importanza decisiva. Quella strana mescolanza di individualismo e di misticismo, che è propria del romanticismo, si presentava qui a lui nella forma più pronunziata (42). Per quanto i due amici fossero diversi, la loro amicizia fu tuttavia feconda, possedendo Schleiermacher una grande capacità di comprendere un' individualità estranea e di trasformare nelle forme della sua propria vita ciò che da essa si poteva imparare. Anche Schlegel sentivasi, con tutte le sue irrequiete incertezze, animato da un sentimento di avversione contro il tentativo di rinserrare la filosofia in un sistema; senonchè in lui preponderava l'arbitrio, mentre in Schleiermacher accanto all'individualismo dominava il senso critico. Schleiermacher riscontrava qui in genere le sue proprie tendenze, ma in forma più caotica e tumultuante. E per mezzo di Schlegel egli venne a contatto con il rimanente gruppo di romantici, ciò che gli offrì ampia opportunità di esplicare il suo talento di separare il nocciolo dall'involucro, pur non senza avvertire il nesso

che insieme li stringeva. Dalla cooperazione dei due amici vennero fuori i *Frammenti* nell'*Athenäum* dei fratelli Schlegel.

La prima opera in cui Schleiermacher espresse diffusamente le sue idee, ha per titolo: *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Egli separa qui, in un modo che qui appresso esamineremo, la religione dalla conoscenza e dalla morale e pone come suo organo l'intuizione immediata ed il sentimento immediato, ma cerca d'altra parte di dimostrare che la coltura intellettuale, morale ed estetica ricevono il loro coronamento solo quando vengano ricondotte alla vita immediata nel sentimento dell'infinito (dell'universo o dello spirito del mondo), che è ciò che abbraccia e regge tutte le individualità e tutte le esistenze finite. Spinoza vien lodato come colui che fu tutto compenetrato dal sentimento di questo spirito infinito che fu per lui principio e fine e formò il suo unico ed eterno amore. In un'edizione posteriore è inscrito un entusiastico elogio di Novalis, il quale nel campo dell'arte seguì il medesimo indirizzo che Spinoza in quello del pensiero. Mentre questi discorsi definiscono il sentimento religioso come ciò per cui l'uomo con tutta la sua individualità si sente una cosa sola con l'eterno e l'infinito, il susseguente scritto *Monologen* (1800) prende a trattare la questione dal punto di vista della individualità, affermando il valore dell'autonomia e della particolarità personale. Come vedemmo, la convinzione dell'importanza positiva dell'individualità era sorta assai presto in Schleiermacher. Essa segna la sua contrapposizione non solo a Spinoza ed a Schelling, ma anche a Kant ed a Fichte, i quali assumevano una legge morale universale valida per tutti. Per lui era fermo che ogni uomo debba esprimere l'umanità a *suo* modo, con una particolare mescolanza dei suoi elementi, affinchè essa si manifesti sotto tutte le forme possibili, ed affinchè altresì tutte le differenze che essa racchiude in germe si svolgano nella pienezza dello spazio e del tempo. L'umanità non deve essere una massa omogenea. (Vedi specialmente il 2° monologo). In queste due opere Schleiermacher ha espresso in forma più indefinita e retorica i pensieri fondamentali che si applicò in appresso, durante il corso della sua vita, a svolgere e ad affermare in teoria ed in pratica. Egli era una natura schiettamente pratica. Se egli annetteva un gran peso allo svolgimento individuale, ciò non era per favorire l'isolamento e la cura appartata del proprio *io*. Era sua opinione che l'energica afferma-

zione della propria personalità, lo svolgimento del proprio *io*, sia l'unico modo di poter influire sugli altri. Poichè non è in alcun modo possibile intervenire in modo assolutamente diretto nella vita degli altri uomini. Sotto questo riguardo, l'individualismo diviene per lui un mezzo. Come in Socrate la tendenza ad approfondirsi in se stesso non gli tolse di influire sugli altri. La sua attività come predicatore scaturì dal bisogno di associare l'una e l'altra tendenza. Essa consisteva per lui nello studio di condurre gli individui a meditare sopra se stessi e sul più profondo fondamento della loro vita, di guidarli alla vita immediata nell'eterno e nell'infinito, alla liberazione da tutto ciò che è finito e sensibile. I dogmi non erano per lui che simboli i quali possono essere d'aiuto in questo processo di interioramento e di liberazione. Una tale concezione dell'ufficio di predicatore era solamente possibile in un tempo che, ora nella forma del razionalismo, ora in quella del romanticismo, mantenevasi libero di fronte ai dogmi ecclesiastici; tuttavia anche allora suscitò grave scandalo il fatto che Schleiermacher si mantenesse in relazione con circoli che erano fuori dell'ortodossia ecclesiastica. Con gli altri ministri pare che non si trovasse molto bene; ed in un' altra epoca difficilmente avrebbe scelto tale stato. In una lettera dell'anno 1802 dice essere la predicazione allora l'unico mezzo per esercitare un' influenza personale sul pensiero delle masse. Più tardi, durante il periodo delle sventure nazionali della Prussia e durante la reazione dopo la guerra di liberazione, diede prova della sua energia e del suo animo patrocinando, come predicatore, come redattore e nelle controversie ecclesiastiche, l'indipendenza nazionale e la libertà individuale.

Durante il suo soggiorno a Berlino come pastore (1796-1802) Schleiermacher conobbe la vita dei grandi circoli ispirati alle più disparate tendenze, venne a contatto con la scuola romantica e pubblicò le sue prime opere. Dopo essere stato alcuni anni pastore a Stolpe, andò nel 1804 come professore di teologia in Halle, dove tenne lezioni non solo teologiche, ma anche filosofiche. Lo studio della filosofia greca, specialmente di Platone (del quale tradusse i dialoghi) avevano ampliato il suo orizzonte e rafforzato il suo punto di vista. Egli aveva salutato con gioia la filosofia di Schelling. Egli sperava che l'idealismo, se riconosceva la vita particolare della natura, avrebbe pur riconosciuto la vita religiosa come qualche

cosa di diverso dalla vita del pensiero puro e della volontà pura, ed avrebbe dato così origine ad un " realismo superiore ". Ma nel sistema di Schelling non vide che formalismo, essendo per lui l'unità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e dell'essere una pura astrazione; soltanto il vivo sentimento può condurre oltre queste opposizioni. Oltre a ciò trovava che l'esistenza individuale non era posta sufficientemente in rilievo. In Halle era suo collega d'insegnamento Enrico Steffens, nelle cui modificazioni alla dottrina schellingiana egli riconobbe l'espressione delle sue proprie opinioni. Negli scritti di filosofia naturale dello Steffens, i quali erano assai più di quelli di Schelling fondati su studi scientifici indipendenti, si presenta come pensiero fondamentale che nella natura appare, dagli infimi gradi a quelli più alti attraverso il progressivo svolgimento del globo terrestre e della vita organica, una *tendenza individualizzatrice*, così che quanto più una forma della natura è individualizzata, tanto più reca l'impronta dell'infinità, vale a dire, tanto più ricco è il contenuto e tanto maggiori sono le opposizioni che essa abbraccia. Un principio come questo: Il grado che meglio racchiude in sè l'infinità della natura è il più individuale (Steffens: *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, Freiberg, 1801, p. 273), doveva attrarre l'autore dei *Monologhi* e dei *Discorsi intorno alla religione* (43). Un'opera posteriore, nella quale Steffens svolse questi pensieri in connessione con le sue idee generali intorno alla conoscenza (*Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Berlino, 1806), è l'esposizione filosofica che Schleiermacher deve aver maggiormente apprezzato e sulla quale (secondo Steffens medesimo, ib., p. XXII) ha forse egli stesso avuto qualche influenza (44). La battaglia di Jena pose fine all'attività di Schleiermacher ad Halle. Egli andò allora a Berlino, dove per mezzo della predicazione ed in altri modi cercò di rianimare e di rinvigorire il sentimento nazionale. Fra gli uomini a cui la Germania deve il suo risorgimento nazionale, Schleiermacher occupa un posto eminente. Fondata l'università di Berlino, venne ivi chiamato come professore di teologia, ma tenne pure lezioni sulla filosofia e sulla storia della filosofia. Inoltre esercitò un'azione su una più vasta cerchia come predicatore. Per i suoi sentimenti liberali, durante il periodo reazionario cadde naturalmente in disgrazia. Le cose giunsero a tal punto che egli più non poteva corrispondere per mezzo della posta, venendogli aperte le lettere. Anche la sua partecipazione alle questioni

ecclesiastiche era invisa al governo. Schleiermacher, il quale, pur appartenendo egli stesso alla chiesa riformata, non poteva, dato il suo punto di vista, annettere grande importanza alle differenze confessionali, approvava il disegno del re di stabilire un' unione delle due confessioni protestanti; ma disapprovava vivamente che si volesse conseguire quest'unione mediante la violenza.

Non potevasi evitare che il contenuto positivo della religione non rappresentasse una parte sempre più grande nei lavori di Schleiermacher quanto più questi concentrava la sua attività nel campo teologico ed ecclesistico. Nelle edizioni posteriori dei *Discorsi* e nella sua opera principale: *Der christliche Glaube* (1821-22) ciò appare chiaramente. Tuttavia non sussiste una vera differenza di principio fra il punto di vista della prima edizione dei *Discorsi* ed il punto di vista di quest'opera che ben può dirsi la più grande che sia stata prodotta dalla teologia protestante dalla riforma in poi. Egli stesso aveva il convincimento di non averlo mutato. Dopo di aver concepito il piano della sua opera dogmatica, scriveva ad un amico di gioventù (1818): " Una dogmatica, che io mi sono finalmente indotto a scrivere, ti mostrerà che dal tempo dei Discorsi sulla religione sono ancora sempre il medesimo „. E pochi anni più tardi (1822) ripete questa dichiarazione innanzi alla terza ristampa dei *Discorsi.* Egli si sentiva recisamente contrario al pietismo ed alla fede letterale che fiorivano attorno a lui. Non così egli aveva immaginato il compimento del suo sogno di giovinezza, di un rinnovamento della vita religiosa. Dapprima egli si era proposto di rivendicare alla religione l'alto posto che essa occupa nella vita dello spirito. Più tardi vagheggiò il proposito di rinnovare il protestantesimo. Vide con gioia l'erezione dell'università di Berlino, perchè egli sperava di istituire ivi " una scuola teologica che fosse in grado di riformare il protestantesimo e di infondergli nuova vita „ (lettera a Brinckmann, 17 dic. 1809). Le idee fondamentali su cui questa scuola doveva venir edificata erano in realtà quelle espresse nei *Discorsi sulla religione.* L'aver egli stesso creduto di non aver mutato opinione non ne è invero una prova; ma un attento esame mostra che il rapporto fra i suoi scritti giovanili e l'opera teologica che chiude la sua attività di scrittore è il seguente: ciò che in principio vien accennato a grandi tratti ed in forma retorica riceve più tardi uno svolgimento più definito in seguito al compimento della sua teoria della conoscenza e dell'etica

(come può vedersi dalle sue opere postume *Dialektik* e *Philosophische Sittenlehre*) ed in seguito a studi teologici più profondi per mezzo di cui egli aveva acquistato una conoscenza più radicale delle forme storiche sotto cui il sentimento religioso aveva trovato espressione nel cristianesimo. Egli mai non abbandonò la concezione che tutti i dogmi abbiano avuto origine per via della riflessione sulle esperienze immediate del sentimento. Ma per contro, anche quando passò all'elaborazione della sua Dogmatica non era ancora interamente sicuro dove si trovino i limiti tra il propriamente religioso (ciò che egli chiama in una lettera dogma immanente, con cui intende verosimilmente le rappresentazioni inseparabili dal sentimento religioso al suo apice) ed il mitologico (ciò che egli chiama il dogma trascendente o mitico). (Lettera a Blanc, 23 marzo 1818). Ciò che annette alla filosofia religiosa di Schleiermacher un grande e durevole interesse è la chiarezza con cui egli concepisce il rapporto fra il sentimento e la rappresentazione nel campo religioso. Le conseguenze della sua concezione conducevano certamente lontano dalla ortodossia assai più che non lo credesse egli stesso. Anch'egli invero aveva coscienza di sentirsi all'unissono con gli altri più che non gli altri con lui; in una lettera che data da uno dei suoi ultimi anni (a Reichel, 3 aprile 1832) scrive, dopo aver esperimentato la resistenza ed il mal animo a cui fu esposto " dagli esaltati delle due parti ", le belle parole: " Io imparo nel silenzio a sentirmi uno con molti i quali si credono di essere ben lungi da me, ed in ciò vi è pure una forza propria che dà una freschezza nuova alla vita ". Il carattere romantico in Schleiermacher consiste appunto nel non aver egli veduto la grande differenza che decide della interpretazione dei dogmi come simboli del sentimento umano o come rivelazioni autentiche della verità eterna. Egli fece un grande passo verso una più profonda intelligenza dei fenomeni religiosi; ma il posto ed il significato da lui assegnati alla religione sono ben diversi da quelli che ad essa attribuisce la tradizione ecclesiastica. Certo vi fu bisogno di tutta la sua individualità socratica, perchè egli potesse con la concezione da lui nutrita, lavorare in servizio della Chiesa. Già nei suoi giovani anni aveva dovuto difendersi dalle accuse di malafede e di compromessi indecorosi. Con orgoglio fece allora osservare che la sua capacità ben poteva permettergli altre occupazioni se non fosse stato appunto suo desiderio e sua vocazione di porre la medesima

al servizio della predicazione, e quanto al rapporto fra la sua religione e la sua filosofia dichiara: “ Io sono convinto di professare realmente la religione che debbo predicare, quand'anche io possa avere una filosofia diversa da quella della maggior parte dei miei uditori. Nè è in me una qualsiasi vile prudenza o *reservatio mentalis*; io attribuisco alle parole precisamente il significato ad esse attribuito dall'uomo *immerso nella meditazione religiosa*, ma nulla oltre o fuori di questo „ (*Aus Schleiermachers Leben*, III, p. 284). Questa dichiarazione è caratteristica in quanto trasporta la differenza fra le rappresentazioni religiose nel campo filosofico, ossia in quello teoretico, ed afferma che le rappresentazioni religiose effettivamente prendono, quando il sentimento si trovi al suo apice, un senso diverso dai momenti di calma (45). Al suo colmo il sentimento crea a se stesso le sue forme od afferra quelle della tradizione: là esso si rivela come il creatore dei dogmi, e Schleiermacher volle considerare la religione propriamente in quest'ora di creazione; qui le linee corrono unite e qui egli trovava anche il punto di contatto della sua linea con molte altre linee che nel loro corso ulteriore possono anche volgere verso direzioni opposte.

La vita di Schleiermacher a Berlino, amareggiata da contrarietà esterne e dall'ostilità delle sfere superiori, trovò le sue gioie più belle in una vita famigliare felice. Dopo una breve malattia, durante la quale conservò fino all'ultimo istante una completa lucidità e libertà di spirito, morì il 12 febbraio 1834.

b) **Dialettica ed etica.**

Noi potremo farci un' idea dell'armonia che per Schleiermacher esiste fra il sentimento religioso ed il pensiero scientifico, esaminando dapprima in che modo egli sulla via del pensiero giunga a risultati che concedono al sentimento religioso un libero volo e quindi come egli partendo dal sentimento religioso giunge a risultati che non costituiscono un ostacolo per il pensiero.

Nella sua teoria della conoscenza egli cerca di conciliare Kant con Schelling. Per lui era chiaro che Schelling aveva oltrepassato i limiti della conoscenza, e nella sua *Dialettica* cercò di dare una nuova determinazione di questi limiti. Per dialettica egli intendeva la dottrina dei principii dell'arte del filosofare. Essa forma una

preparazione alla filosofia considerata come scienza sistematica. È còmpito della filosofia il ricercare l'interna connessione di tutto il sapere e la dialettica esamina appunto le condizioni del sapere in genere. Queste sono di due specie: imperocchè al sapere si appartiene che ogni singolo pensiero si connetta con altri pensieri, e che al singolo pensiero corrisponda un'esistenza reale. Queste due condizioni non possono venir separate. Perchè il sapere sia valido, al rapporto fra i nostri concetti inferiori e quelli superiori debbono corrispondere modi inferiori e superiori dell'essere, così che, come i concetti superiori contengono la ragione degli inferiori, l'essere superiore contenga parimenti la ragione o la forza che si manifesta nell'essere inferiore come una molteplicità di fenomeni. Ed in simil modo alla concatenazione dei concetti espressa nei giudizi deve corrispondere una reale connessione delle cose esistenti, un rapporto causale. Per quest'affermazione di una concordanza del sapere con l'essere Schleiermacher si distingue da Kant, sopra i cui scrupoli critici egli, portato dalla tendenza del romanticismo ad approfondirsi nell'essere, sorvola facilmente. Per contro egli ricorda Kant per la sua determinazione dei limiti del conoscere. Senza dubbio, l'identità del pensiero e dell'essere è per lui la presupposizione di ogni sapere, ma è una presupposizione che non può divenire essa medesima un sapere, quantunque per gli altri romantici essa fosse appunto il sapere più alto. Il tentativo di Schelling di stabilire una teoria dell'identità assoluta conduceva solo, secondo l'opinione di Schleiermacher, a stabilire degli schemi più o meno riusciti. Schleiermacher ripiglia qui la teoria kantiana delle idee col definire l'idea come un concetto problematico, come un concetto che segna i limiti del pensiero, cui questo non può mai raggiungere, non che superare. Nel complesso del nostro sapere vi sono due elementi, dei quali l'uno, quello della funzione organica, è dovuto alla sensibilità ed all'esperienza, l'altro, quello della funzione intellettuale, alla facoltà della costruzione e della speculazione. Di nessuno di questi due elementi si può fare assolutamente senza. L'empirismo ha ragione in ciò, che l'essere delle singole cose non si esaurisce completamente nel concetto; ma ha torto quando afferma che l'essere delle singole cose è tutto l'essere. La speculazione ha ragione nel ritenere che tutti i particolari debbano avere la loro ragione ultima nella sorgente di ogni essere e di ogni sapere, ma essa ondeggia fra la conoscenza e la poesia

quando crede di poter derivare, per via della costruzione, le cose da quest'ultima sorgente. L'idea di Dio come dell'unità del pensiero e dell'essere è la presupposizione che, coscientemente o non, è alla base di ogni sapere; ma essa può venir costruita solamente come schema formale. Con essa si connette l'idea del mondo come totalità della molteplicità delle esistenze. Come l'idea della divinità è il punto di partenza formale *(terminus a quo)*, così l'idea del mondo è la conclusione reale *(terminus ad quem)* verso cui tende la nostra conoscenza, senza mai raggiungerla. Poichè nè il punto finale, nè il punto di partenza possono venir tradotti in un sapere reale. Come ogni sapere che noi possediamo contiene l'elemento costruttivo e l'elemento empirico in vario reciproco rapporto, così ogni sapere nostro è situato ad un certo punto fra il punto di partenza ed il punto finale. Quindi ogni nostro sapere è provvisorio. È còmpito della critica scientifica di confrontare il nostro sapere con l'ideale del sapere; essa è nel campo teoretico ciò che è la coscienza nel campo pratico. Una conclusione sistematica assoluta è impossibile; dallo stesso sovraesposto rapporto fra l'elemento empirico e l'elemento speculativo già discende l'impossibilità del còmpito dai sistemi filosofici quando vogliono derivare il finito dall'infinito e vogliono dare la fisica interna dell'essere infinito. Soltanto il sentimento religioso può vivere l'unità delle opposizioni; la scienza non è capace di afferrarla nè sotto la forma di un principio, nè sotto la forma di una totalità. Ma le immagini per mezzo di cui questo sentimento trova espressione sono sottoposte alla critica scientifica. Legittime sono soltanto quelle immagini che esprimono sia la differenza fra l'idea di Dio e l'idea del mondo, sia la loro inseparabilità. Le due idee sono correlative: Dio non può stare senza il mondo, ed il mondo non senza Dio. L'arte filosofica può concedere tutte le immagini che non contrastino a questa regola. Ma come essa fa rilevare contro la filosofia speculativa che la stessa non riesce in fondo se non a stabilire degli schemi, così afferma contro il simbolismo religioso che esso non riesce se non ad accozzare delle immagini. L'espressione “persona„, usata trattandosi di Dio, può soltanto essere un'immagine; del pari l'espressione “forza„ o qualunque altra che si possa usare. L'ateismo non è per lo più che il ripudio del valore assoluto delle immagini e degli antropomorfismi.

Allo stesso modo che l'unità del pensiero e dell'essere è la pre-

supposizione di ogni sapere, l'unità del volere e dell'essere è la presupposizione di ogni agire. Poichè, come il sapere sarebbe impossibile se il pensiero e l'essere non avessero alcun punto d'unione, così sarebbe impossibile l'agire se la volontà fosse assolutamente straniera ed isolata nel mondo. Il mondo esterno deve essere aperto alla nostra azione e deve poter ricevere in sè l'impronta ideale della nostra volontà. Alla base di ogni coscienza vi è l'idea dell'unità del volere e dell'essere, idea che non può essere differente dall'idea dell'unità del pensiero e dell'essere, ma che, come quest'ultima, non può venir formulata in un concetto scientifico.

Per via di questa considerazione la dialettica conduce all'*etica*. Il posto di questa nel sistema della scienza risulta, secondo Schleiermacher, dalle considerazioni seguenti. Presupposizione e scopo finale di ogni sapere (o di ogni agire) è l'unità del pensiero (o del volere) e dell'essere. Ad ogni grado a noi noto dell'esistenza l'uno di questi due elementi ha il sopravvento. La scienza di quella parte dell'esistenza nella quale l'essere ha il sopravvento sul pensiero e sul volere, la natura sulla ragione, dicesi fisica, e questa a sua volta si suddivide in storia della natura (fisica empirica) e scienza della natura (fisica razionale). La scienza di quella parte dell'esistenza nella quale il pensiero ed il volere hanno il sopravvento sull'essere, la ragione sulla natura, o si adoperano per averlo, dicesi etica, la quale a sua volta si suddivide in due parti: la storia (etica empirica) e la morale (etica razionale). Ma tutte queste opposizioni non sono che relative. Non può esservi natura senza ragione e senza volere. La natura è un'etica depotenziata; essa ci mostra la volontà in una serie di gradi: nel mondo inorganico, nella vita delle piante e degli animali e nel suo più alto svolgimento nell'uomo. Senza quest'unità della natura e della ragione, non sarebbe possibile una vera etica. Essa è il più remoto e più alto svolgimento di un qualche cosa che già si manifesta nella natura (cfr. *Dialettica*, § 213-214). A questo punto Schleiermacher trovava un necessario supplemento alla sua dottrina nella filosofia della natura di Steffens. Egli non poteva, come Kant e Fichte, stabilire l'etica in rigida opposizione alla natura. Egli esigeva (già nella sua *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803) che l'etica venisse posta in connessione con il complesso del sapere e sotto questo rapporto proponeva a modello Spinoza e Platone. Con grande energia egli fa quindi rilevare che non si può fissare un principio

assoluto dello svolgimento etico (*Philos. Sittenlehre*, § 103, 124, 325). Vi è sempre un fondamento dato, un'armonia relativa che serve come punto di partenza e di raccordo. Ed in questo modo l'etica non solamente si riannoda alla natura, ma anche alla storia, incominciando ogni evoluzione etica ad un certo punto della evoluzione della specie. L'uomo possiede nei suoi organi congeniti il risultato dell'esercizio delle generazioni precedenti (*Philos. Sittenlehre*, § 147-148). Sebbene la teoria dell'evoluzione di Schleiermacher sia sorta principalmente per via della costruzione e rechi un'impronta idealistica, egli indica qui un punto di vista che nella biologia moderna venne spesso toccato. Senonchè egli opina che di una tale organizzazione della natura della specie possa solamente essere parola in rapporto all'uomo e che le specie degli animali rimangano sempre al medesimo punto. Vi è dunque un' evoluzione nella natura, ma non nel senso di un passaggio reale di forma in forma.

Il rapporto in cui l'evoluzione etica sta di fronte alla natura è quello di un'azione reciproca. Il processo etico consiste parte in un'attività organizzatrice, perfezionatrice e formatrice, parte in un'attività simbolizzatrice, espressiva, designativa. Alla prima specie di attività appartiene la tendenza dell'uomo a farsi signore della natura. Il singolo individuo si fa padrone di una parte della natura che egli coltiva e rende con ciò sua proprietà, e collettivamente gli uomini formano una comunità giuridica che ne assicura i rapporti. All'attività simbolizzatrice appartengono tutti i modi con cui l'uomo giunge a dare forma ed espressione alla sua vita spirituale, ossia crea nel mondo un qualche cosa che possiede valore solo come segno di una vita interiore. Nella forma individuale una tale tendenza si esplica per l'impulso della religione a tradurre in forme poetiche il sentimento che è per se stesso incomunicabile. L'arte è la condizione perchè la vita particolare dell'individuo possa venir aperta all'intuizione e così sia reso possibile un commercio spirituale reciproco. L'arte è per la religione ciò che è il linguaggio per la scienza (46). Perciò ogni individuo deve in un certo senso essere artista. La forma universale del simbolismo è la scienza, la quale esprime ciò che la vita cosciente ha di comune, di identico e per conseguenza di traducibile. Quindi tutto lo svolgimento della civiltà appartiene allo svolgimento etico, e questo è liberato in modo radicale dalla considerazione puramente soggettiva e formale che in così alto grado predominò in Kant e Fichte. Nei *Monologhi*

Schleiermacher ancora disapprovava che la civiltà materiale (che egli più tardi chiamò l'azione organizzatrice) rappresentasse una parte così grande nella vita, ed inclinava a vedere l'elemento etico soltanto nella tendenza ad esprimere la propria particolare individualità (per mezzo del simbolismo). Tuttavia nella sua concezione posteriore cerca di conciliare l'uno e l'altro. Una tendenza simbolizzatrice che non riconosce l'importanza del fondamento naturale vien da lui detta (*Philos. Sittenlehre*, § 209) unilateralità cinica; un agire organizzatore senza senso per il simbolico vien da lui detto unilateralità economica.

Manca all'etica di Schleiermacher un più profondo esame delle opposizioni e dei conflitti soggettivi. Egli descrive il processo etico senza arrestarsi alle crisi. E tuttavia è un merito capitale della sua etica quello di aver così chiaramente messo in luce il valore dell'individualità. Veramente egli concede a Kant ed a Fichte che la ragione sia la medesima in tutti gli uomini; ma aggiunge che la natura dell'individuo non è esaurita da questo elemento comune. Se la specie si divide effettivamente in una moltiplicità di individui, ogni singolo individuo può solamente conseguire un valore etico coll'esprimere in modo del tutto particolare e deciso la comune natura umana. Nel rapporto etico vi è perciò nell'agire dell'individuo un qualche cosa che non può venir trasferito nell'agire degli altri, nè aver valore per questi. Se l'individuo non è stato presente nel suo agire con tutta la sua particolarità, il suo agire è imperfetto, egli non è stato completamente attivo. Per questa individualizzazione della condotta vi sono punti in cui ognuno deve essere il proprio giudice. Ma per essere l'individuo giudice a se stesso, egli non è però ancora il proprio maestro (47). Il concetto dell'individualità non implica solo che l'individuo è distinto dagli altri, ma nello stesso tempo che egli ha accanto a sè altri individui. Già nei *Monologhi* Schleiermacher aveva stabilito il principio: " Nessuna coltura senza amore „. Quanto più l'individuo ha un chiaro senso della sua particolarità, tanto più profondamente egli deve sentire anche la particolarità altrui. Organo di questo senso è la fantasia. E viceversa, soltanto nella specie l'individuo ha la coscienza della propria particolarità. Più tardi Schleiermacher mette del pari in rilievo la divisione del lavoro, la quale assegna all'individuo un determinato còmpito conformemente alla sua natura. In ciò vi è un ammonimento a non considerare la propria

individualità come definitivamente completa fino a che essa si è svolta isolatamente od in una cerchia ristretta. È nella sua esperienza personale che Schleiermacher aveva imparato a conoscere il valore dell'individualità. Egli era un virtuoso nello scoprire e nel trattare le varie individualità. Come egli scrive in una lettera (ad Henriette Hertz, 17 dic. 1803), nessun uomo era per lui così insignificante che non possedesse qualche cosa di particolare e non rappresentasse un lato qualsiasi della natura umana. Ed era un precetto della sua etica quello che ognuno *debba* possedere una qualche particolarità ed agire secondo essa. In questo modo la tendenza individualizzatrice della natura riceve un ulteriore svolgimento.

In una serie di dissertazioni accademiche (che, oltre alla *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, costituiscono tutto quanto Schleiermacher pubblicò intorno all'etica) egli ha trattato i concetti etici fondamentali del dovere, della virtù e del bene ed ha mostrato che essi non designano parti diverse del contenuto dell'etica, ma soltanto i diversi lati da cui il medesimo contenuto può venir considerato. Il concetto del bene, che per lui è la stessa cosa che la piena realizzazione dello spirito o della ragione nella natura (per mezzo dell'attività organizzatrice e simbolizzatrice), deve essere preso per punto di partenza, poichè in esso solamente il dovere e la virtù hanno il loro fondamento.

c) **Fede e scienza.**

La dialettica e l'etica debbono mostrare fin dove possano giungere il pensiero e la volontà quando essi vengano svolti conformemente alle proprie leggi. Come terza forma principale della vita dello spirito umano, Schleiermacher stabilisce la religione, la cui fonte e la cui sede trovansi nel sentimento, ed egli mira ora a mostrare che essa può svolgersi secondo le proprie leggi, indipendentemente dalle altre forme e senza intervenire nello svolgimento indipendente di queste, e tuttavia in modo che soltanto nel sentimento religioso è possibile giungere ad una perfetta armonia e ad un perfetto accordo.

Nei *Discorsi sulla religione* Schleiermacher si oppone specialmente a due punti di vista religiosi: a quello secondo cui la reli-

gione vien concepita come una dottrina (rivelata o fondata sulla sola ragione), ed a quello secondo cui la religione vien concepita soltanto come uno strumento della morale. Essa consiste, così egli afferma, nella coscienza *immediata* che ogni essere finito è nell'infinito e per l'infinito, ogni essere nel tempo è nell'eterno e per l'eterno. Mentre la conoscenza procede di pensiero in pensiero, di fenomeno in fenomeno, e mentre la volontà è rivolta a determinati còmpiti, il sentimento riposa immediatamente in se stesso, superiore a tutte le opposizioni. La conoscenza e l'azione dipendono da speciali talenti; in esse l'uomo agisce in modo unilaterale e su oggetti differenti da lui stesso. Ma nel sentimento abbiamo il moto sottile ed infinito, nel cui seno si svolge l'individualità del singolo pur essendo appunto penetrata dall'infinito. Nel descrivere il sentimento religioso l'essenziale è di afferrare il momento in cui la vita interiore si muove nella sua integra unità prima che si traduca in pensieri ed immagini od in volontà ed azioni. È questo il punto in cui l'universale e l'individuale si incontrano, senza che la distinzione fra soggetto ed oggetto sia già pervenuta ad affermarsi. In questo sentimento immediato l'individuo si sente dipendente, non dipendente da un qualsiasi finito, verso cui sarebbe possibile una reazione, ma semplicemente dipendente. E questo sentimento di assoluta dipendenza diviene coscienza di Dio non sì tosto la riflessione si desta e cerca un'espressione di ciò da cui noi, con tutto il nostro essere, passivo ed attivo, siamo dipendenti: poichè " con la parola " Dio „ deve appunto venir designato il *donde* del nostro essere sia recettivo, sia attivo „ (*Der christliche Glaube*, § 4, 4).

Si è creduto di vedere un'opposizione di principio fra i *Discorsi* e la *Glaubenslehre*, perchè in quelli la religione vien rappresentata più come un sentimento immediato dell'unità che non come un sentimento di dipendenza, la quale ultima espressione si presenta per la prima volta nella *Glaubenslehre* e perchè la religione viene, specialmente nella prima edizione dei *Discorsi*, descritta come condizionata dalla intuizione dell'universo, mentre nella *Glaubenslehre* è fatta una recisa distinzione fra Dio ed il mondo. Si è anzi denominato il punto di vista della prima opera monistico, quello della seconda dualistico (48). Ma già nei *Discorsi* il rapporto religioso vien descritto come un rapporto di dipendenza, in quanto si risale fino al punto in cui la coscienza è appena sorta, in cui nessuna differenza

ancora esiste. Qui, alle radici della coscienza, l'universale si incontra con l'individuale: ma l'individuale, il quale è appunto nel suo sorgere, deve evidentemente essere dipendente. E se nei *Discorsi* ricorre ordinariamente la parola " universo „ (*Universum*, *Weltall*) (specialmente nella 1ª edizione), Schleiermacher stesso ha ripetutamente dichiarato che ciò che fa del mondo un tutto è precisamente Dio (*Philos. Sittenlehre*, § 287 e la nota 2 al secondo discorso nella 3ª ediz.). Quando nella *Dialektik* e nella *Glaubenslehre* distingue fra Dio ed il mondo, egli intende per mondo la totalità, per Dio l'unità; ora fra questi concetti egli stabilisce, come vedemmo, uno stretto rapporto. Sebbene le sue idee abbiano subìto un'evoluzione, il suo sentimento di essere rimasto sempre il medesimo non l'ha ingannato.

Nei *Discorsi* come nella *Glaubenslehre* vien recisamente affermato che all'essenza propria della religione non appartengono concetti nè principii; questi sono tutti derivati, hanno tutti origine dalla riflessione sugli stati immediati del sentimento. Come già vedemmo, la parola Dio significa il donde del sentimento particolare di dipendenza. Grazie al bisogno di espressione e di comunicazione si cercano parole ed immagini per esprimere il sentimento in sè stesso inesprimibile. Se queste immagini vengono prese per verità letterali, si ha la mitologia. È compito della dogmatica trasformare le espressioni figurate del sentimento in espressioni proprie, od almeno tracciare un limite a queste espressioni figurate. Nessun principio della dogmatica deve venir derivato da un altro principio, ma ogni principio deve venir immediatamente dedotto dall'esperienza religiosa e solo in appresso venir confrontato con gli altri principii. L'unica prova di tali principii, della quale possa essere parola, sta nell'avere le medesime esperienze su cui l'autore si fonda. Perciò Schleiermacher rigetta tutti i dogmi che non possono venir in questo modo ricondotti ad immediate esperienze del sentimento, oppure tutt'al più li spiega come simboli i quali non sono un'espressione necessaria della religiosità. Tali, per esempio, le rappresentazioni della personalità di Dio, dell'immortalità individuale, della creazione, del primo uomo, dell'origine del peccato, ecc. Contesta che l'esperienza religiosa possa giustificare il concetto di un' interruzione nella connessione naturale. Si avrebbe allora in ogni caso un rapporto di opposizione fra la coscienza di Dio e la coscienza della connessione della natura; ma non può mai, afferma Schleiermacher, dall'interesse religioso sorgere il bisogno di conce-

pire un fatto in modo che la sua dipendenza dalla connessione naturale venga abolita dalla sua dipendenza da Dio, poichè ambidue questi rapporti coincidono. *Miracolo* diviene così la denominazione religiosa di un caso, di un fatto che ha eccitato l'attenzione religiosa, e che perciò conserva un valore speciale. Rivelazione non significa una dottrina, ma un fatto importante sotto l'aspetto religioso che non può venir spiegato per mezzo della connessione storica. Una tale rivelazione i cristiani assumono come avvenuta in Cristo, perchè soltanto con l'assumere Cristo come un modello di perfezione storicamente esistito essi sono in grado di spiegare la coscienza della loro redenzione, vale a dire, l'esperienza che è stato tolto di mezzo ciò che impediva la loro coscienza divina ed era quindi per essi cagione di dolore. Il sentimento religioso è per sè stesso un sentimento di beatitudine; ma poichè nella coscienza esso è sempre accompagnato da altri sentimenti, i quali vengono determinati dalla natura umana come essere finito e sensibile, e poichè questi sentimenti ora possono concordare con il sentimento religioso, ora possono ostacolarlo, sorge un' opposizione fra la beatitudine religiosa e l'afflizione religiosa. Ed il cristiano può rendersi intelligibile la sua liberazione dall'afflizione religiosa appunto solo coll'assumere che in Cristo sia apparso un tipo ideale la cui pura coscienza divina rispande attraverso la comunità il suo potere liberatore e redentore sugli individui, i quali vengono contrapposti all'immagine della sua individualità. Fra la coscienza della redenzione e la fede in Cristo come puro modello ideale ha luogo il medesimo rapporto che fra il sentimento di dipendenza e la rappresentazione di Dio. Nell'uno e nell'altro caso si argomenta dall'effetto alla causa.

È ora una ben grave questione se una simile argomentazione sia legittima. Da un puro stato del sentimento non si può senza l'aiuto di altre esperienze dedurre la causa che l'ha prodotta, e siffatte altre esperienze Schleiermacher deve conseguentemente tener lontane. Che il sentimento per la sua tendenza (così ben descritto da Hume) ad estendersi ed a potenziarsi, conduca a formare rappresentazioni di esseri ideali, è un dato psicologico; ma questo processo, come lo stesso Schleiermacher altre volte riconosce, conduce solamente a simboli. La tendenza del sentimento al simbolismo vien interpretata da Schleiermacher come se il sentimento ci costringesse a concludere alla reale esistenza di una causa ben determi-

nata. Come filosofo mantiene fermo il simbolizzamento; ma come teologo ortodosso doveva scambiare il simbolizzamento con un'esplicazione causale. E questo scambio lo pose in contrasto con la sua propria filosofia. La sua teoria della conoscenza dichiarava il concetto di un essere assoluto come impossibile; la sua teologia lo costrinse a stabilire un tale concetto. La sua filosofia della natura dichiarava non essere pensabile un principio assoluto; ma la sua cristologia lo costrinse a fare dell'apparizione di Cristo un inizio assoluto, dovendo con Cristo essere apparso nella storia qualche cosa che non può venir spiegato con l'anteriore svolgimento storico.

La filosofia della religione di Schleiermacher è, così come quella di Hegel, un tentativo di ristaurazione. Esso ha questo di speciale che difende la religione rilevandone il valore per la vita dello spirito come principio d'interiorità e d'armonia, come strumento di elevazione verso l'infinito, ma viceversa non giudica la vita dello spirito secondo il rapporto suo con la religione come criterio supremo. Egli presuppone quindi un criterio che è diverso da quello della religione. Schleiermacher chiude la sua esposizione della dottrina della fede cristiana con una dichiarazione che ricorda le parole con cui Spinoza chiude la sua etica: non uno solo dei principii da lui stabiliti nella sua opera perde il suo significato, egli afferma, anche se non vi sia immortalità personale (§ 158). Quella vita che noi conosciamo e viviamo nel mondo dell'esperienza deve, adunque, venir approfondita e svolta, ed il criterio supremo deve essere attinto ai suoi bisogni. E mentre le religioni positive non solamente volevano dare all'anima pace ed armonia, ma nello stesso tempo sostituivano la conoscenza e la morale, secondo Schleiermacher, la religione non ha assolutamente nessun diretto rapporto con questi due campi della vita umana.

Schleiermacher aveva la chiara coscienza di aver sottoposto il concetto della religione ad una modificazione radicale. Nè il protestantesimo nè il cristianesimo in genere avevano, a suo parere, raggiunto la forma finale. Anche nel campo religioso deve aver luogo un incessante svolgimento, ed è còmpito della libera teologia il guidare questa evoluzione. Nè la dogmatica, nè l'etica cristiana erano per lui poste definitivamente; gli scritti del nuovo testamento non contenevano per lui che la concezione delle prime generazioni. Specialmente l'etica deve costantemente mutarsi e svolgersi, sia per ciò che riguarda i motivi, sia per ciò che riguarda

i risultati: “ Nessuna esposizione della morale può valere per tutti i tempi della chiesa cristiana, ma ognuna ha il suo pieno valore soltanto per un certo periodo „ (*Christliche Sitte*, p. 69, cfr. p. 94 e seg.). Questa grandiosa concezione non fu accolta dalla Chiesa. Se Schleiermacher fosse vissuto ai nostri tempi, sarebbe stato per lui molto più difficile “ il sentirsi uno con molti che si credevano di essere molto lungi da lui „.

La filosofia della religione di Schleiermacher si distingue da quella di Hegel per la maggior esattezza della sua psicologia. Essa parte dal principio che la religione si riferisce al sentimento e non al pensiero puro. Anche quando i dogmi si dissolvono in simboli, rimane pur sempre qualche cosa: le esperienze del sentimento, le quali condussero a formare ed a ricevere i dogmi. Il problema sta nel sapere se anch'esse cadono o persistono o passano in altre forme quando venga ripudiata la verità obbiettiva del dogma. Schleiermacher ritenne che esse continuino immutate a sussistere e non conoscano nè alterazioni nè fine. Ed in ciò aveva torto. Ma il suo punto di vista era completo ed armonico. Egli conobbe le oscillazioni fra sentimento e conoscenza, ma non comprese il lamento di Jacobi di essere un cristiano col cuore ed un pagano con l'intelletto. E per la sua fine intelligenza della natura e delle condizioni della vita individuale egli si leva nel gruppo dei romantici come uno degli spiriti più eminenti.

6. — Arturo Schopenhauer.

a) Biografia e Carattere.

Sul medesimo terreno dell'evoluzionismo idealistico e tuttavia in recisa opposizione a questo, sorse la filosofia di Schopenhauer. L'affinità spirituale si dimostra nell'ardito tentativo di risolvere per una via puramente soggettiva il problema dell'essere; l'opposizione si presenta sia nella concezione critica della conoscenza, sia nell'aspro rilievo delle disarmonie e dell'irrazionalità dell'esistenza. Schopenhauer è, come Schleiermacher, un filosofo critico, si propone il problema della conoscenza prima del problema del-

l'essere ed annette all'esperienza ed all'intuizione immediata un'importanza ben maggiore che non Fichte, Schelling ed Hegel. Al par di Schleiermacher giunse ad una filosofia sua propria mentre studiavasi di appropriarsi le idee di Kant e di dar loro un più ampio sviluppo. Egli stesso si considerava come il vero successore di Kant e contestava che nel periodo intermedio fra Kant e lui si fosse fatto in filosofia qualcosa di importante. Tuttavia egli andava debitore a Fichte ed a Schelling certo assai più di ciò che non volesse ammettere. Ma mentre Schleiermacher propugna un ottimismo idealistico, crede allo svolgimento della ragione attraverso la natura e la storia, così come Hegel, Schopenhauer occupa nel complesso del pensiero europeo un posto assolutamente unico, poichè egli rompe con la presupposizione fondamentale dell'armonia dell'esistenza, sulla quale la teologia e la filosofia occidentale eransi fino allora più o meno risolutamente fondate, e richiamandosi all'esperienza della miseria della vita, enuncia il principio che l'intimo nucleo dell'esistenza sia un bisogno cieco, indomito, incapace di soddisfacimento e di riposo. Quindi non il solo problema gnoseologico, ma altresì il problema apprezzativo vien qui posto in tutt'altro modo e risolto secondo un indirizzo ben diverso da quello seguito dai filosofi del gruppo anteriore, che egli considerava perciò come i suoi antipodi. Per la sua soluzione del problema dell'estimazione, non meno che per la sua soluzione del problema dell'esistenza Schopenhauer sta tuttavia decisamente sul terreno del romanticismo. Egli prosegue l'opposizione di questo contro il razionalismo e contro l'" illuminismo „; la sua filosofia è una dottrina *in extenso* della limitazione e dell'impotenza della ragione. Simpatizza con il romanticismo nel suo ritorno verso lo spirito orientale che, in opposizione all'ottimismo occidentale, è pessimistico. Nè soltanto con il romanticismo, ma simpatizzava anche con l'ortodossia e vedeva il più alto valore del cristianesimo nel suo pessimismo. Ascriveva all'influenza posteriore del giudaismo gli elementi ottimistici del cristianesimo. In un notevole frammento (*Neue Paralipomena*, § 446) (scritto dopo il 1852) esprime la sua simpatia per il romanticismo e l'ortodossia in opposizione all'umanesimo ed al materialismo. Per essere in questo modo la sua filosofia in stretta connessione con la sua esperienza e la sua concezione della vita, anche la sua esposizione, astrazion fatta delle trattazioni gnoseologiche, acquista un carattere vivo e personale,

una forza ed uno splendore che conferiscono ad essa un valore letterario il quale manca quasi interamente nelle opere dei suoi antagonisti speculativi. Schopenhauer, la cui educazione fu in gran parte inglese e francese, possiede in alta misura la capacità, che distingue la scuola francese ed inglese, di discutere in forma chiara ed intuitiva le questioni filosofiche, ed essa si unisce in lui con una delle personalità più originali che conosca la letteratura moderna.

Arturo Schopenhauer nacque il 22 febbraio 1788 nella città di Danzica, che allora era ancora una città libera. Suo padre era un ricco mercante ed un ardente sostenitore della libertà della sua città, il quale, dopo che Danzica passò ai Prussiani, si trasferì, malgrado tutte le splendide offerte, con la sua famiglia ed i suoi negozi in Amburgo. Il figlio doveva diventare un uomo di mondo; mio figlio, diceva il padre, deve leggere il gran libro del mondo. Arturo venne perciò educato in Francia ed in Inghilterra e passò parte della sua prima gioventù viaggiando coi genitori in Europa. In seguito venne addetto ad una casa commerciale di Amburgo, non avendo suo padre acconsentito al suo desiderio di dedicarsi allo studio. Qui in Amburgo si radicò, a quanto dice egli stesso, la sua concezione pessimistica della vita. “ Nel mio diciassettesimo anno, senza coltura scolastica, io venni così afferrato dal dolore della vita, come Budda nella sua gioventù, quando vide l'infermità, la vecchiaia, il dolore e la morte. La verità che alto e chiaro parla nel mondo vinse ben presto anche i dogmi ebraici inculcatimi „ (*Neue Paralipomena*, § 656). Certamente qui (come verosimilmente in Budda o nell'autore della leggenda buddistica) non fu solo ciò che circondava il giovane ad influire in modo decisivo sul risultato. Il suo temperamento, tutta la sua individualità venivano qui alla luce. Si può dire che Schopenhauer fu un nevropatico dalla nascita. Così nella famiglia del padre come in quella della madre l'eredità mentale non era normale. Il padre era una natura energica, ma ruvida ed eccitabile e soffriva di ingiustificati accessi d'angoscia. Egli si uccise probabilmente in un accesso di pazzia. Arturo Schopenhauer ereditò il temperamento del padre. La tristezza, l'angoscia, la paura gravavano sul suo spirito. Fin da fanciullo egli meditava sulla miseria degli uomini. Giacchè quando non nutriva diffidenza verso gli altri, o quando non era sopraffatto dall'umor dispettoso o dal suo fiero sentimento di sè, la sua sensibilità per il dolore inducevalo alla pietà. In un viaggio nella Francia

meridionale non poteva condividere la gioia della madre alla vista del bel paesaggio, perchè non poteva evitare di pensare alla vita penosa che conducevano gli abitanti delle capanne desolate dinnanzi a cui passavano. Già qui sperimentava in se stesso il pensiero espresso nella sua opera capitale in contrapposizione agli inni degli ottimisti dinanzi alla bellezza della natura: " A *vederle*, queste cose sono veramente belle; ma ad *esserle* è ben diverso „. Ma vi erano in lui anche altri elementi che gli impedivano di scorgere la vita sotto una luce più serena. Agitavansi in lui violenti stimoli sensuali che non gli concedevano tregua e che nonostante i suoi sforzi lo precipitavano di continuo " dalle sommità del cielo nella polvere di questa terra „. Nelle poesie giovanili del periodo amburghese egli ha descritto le lotte che in lui combatteva il desiderio di condurre una vita contemplativa, lo sguardo rivolto verso le cose grandi e sublimi, con le seduzioni ed i lacci della voluttà. Quando più tardi nella sua filosofia trovò la soluzione dell'enigma del mondo nella credenza che in tutte le cose si agiti un bisogno indomito, non mai soddisfatto, anche qui si fondava su d'un'intima esperienza. Così il suo umore dispettoso che lo conduceva sovente all'amarezza ed alla collera, come la sua fierezza e la sua ambizione, che lo accendevano d'ira per l'immeritata oscurità, e la sua sensualità fornivano al suo pensiero un materiale d'esperienze immediate. E ciò che vi era di tormentoso nel bisogno da lui sentito non stava solamente nella sua insaziabilità, ma sovratutto nella sua opposizione con un altro suo bisogno vivissimo, con il bisogno di condurre una vita data alla contemplazione ed alla riflessione. Egli era una natura contemplativa ed aveva ereditato sotto questo rapporto il temperamento ed il talento di sua madre Giovanna Schopenhauer, una ben nota scrittrice di romanzi di quel tempo. Tutte e tre le parti di cui, secondo Platone, si compone l'anima: il pensiero, l'umore fiero, l'istinto sensuale, erano qui estremamente accentuate e dovevano combattersi reciprocamente. Se egli voleva nella sua soluzione del problema dell'essere, concepire il mondo sull'analogia del suo microcosmo, è chiaro che non poteva sorgerne un'immagine armonica. In un frammento che data dal 1814 si dichiara contro l'unità nell'essenza dell'uomo: l'interna dissensione è la sua essenza fino a tanto che egli vive. Ed una simile intima disarmonia egli trovò altresì in tutta l'esistenza.

Dopo la morte del padre, la madre si trasferì a Weimar, dove bentosto trovò accoglienza nel circolo di Goethe e di Wieland. Il figlio ottenne dopo molta resistenza che gli venisse concesso di proseguire gli studi. Con ardore e con splendido successo si applicò allo studio della letteratura, della scienza naturale e della filosofia. Egli era fermamente risoluto di dedicare la sua vita al pensiero. Così diceva un dì a Wieland che la vita è un affare ben scabroso e che egli si era proposto di impiegare la sua a meditarvi sopra. Il soggiorno in Weimar presso la madre ebbe, a cagione della relazione con Goethe, una grande importanza per lui. Il giovane pessimista ed il grande ottimista si incontrarono nell'interesse per la teoria dei colori. Essi lavorarono per qualche tempo insieme; con grande malcontento di Goethe, Schopenhauer, il quale del resto come gli altri filosofi romantici parteggiava per Goethe contro Newton, si separò da lui con lo stabilire una spiegazione fisiologica dei colori, mentre Goethe credeva di averne dato una teoria fisica. Ciononondimeno Goethe seguiva con interesse l'attività di Schopenhauer come scrittore e sentivasi a lui attratto per la grande importanza che questi attribuiva all'intuizione immediata di fronte alla speculazione ed alla riflessione. Dal vecchio maestro il giovane, già conscio di sè, che amaramente dolevasi del mondo e degli uomini, ricevette per iscritto nel suo album il seguente consiglio: " Se tu vuoi gioire del tuo proprio valore, tu devi attribuire un valore anche al mondo ".

Schopenhauer coltivò i suoi studi accademici a Gottinga ed a Berlino. Colà ebbe G. E. Schulze (l'autore dell'*Anesidemus*), quivi Fichte per maestri di filosofia. Ma i suoi veri maestri furono Platone e Kant. Il suo senso critico destò in lui vivo interesse per le indagini gnoseologiche di Kant, il cui valore era stato, a suo parere, misconosciuto dai suoi successori. Ma ciò che ai suoi occhi dava speciale importanza a Platone ed a Kant era il fatto che nell'opposizione platonica fra il chiaro mondo delle idee ed il mondo oscuro del senso e nell'opposizione kantiana fra il mondo concatenato dei fenomeni e la " cosa in sè " posta al di là di ogni concetto e d'ogni legge egli trovava espresso quel dualismo fra il pensiero e la volontà, fra la contemplazione e l'ardore sensuale che la sua esperienza personale avevagli rivelato. Oltre a Platone ed a Kant contribuì ancora alla formazione delle sue opinioni lo studio degli scritti sacri degli indiani (nella traduzione latina di

Anquetil du Perron). Già gli indiani eransi arrestati dinnanzi al problema che fu per Schopenhauer il problema filosofico principale: il problema del male fisico e morale. Egli collocava il buddismo ed il cristianesimo primitivo così in alto perchè queste religioni sono assai più la fede in un liberatore che non la fede in un creatore. Lo stupore, che secondo Platone è il principio della filosofia, ha il carattere di una sorpresa dolorosa. Ed il problema diviene così marcato perchè il male, sebbene non dovrebbe esistere, non può tuttavia non avere il suo germe nell'intima essenza del mondo, poichè dal nulla non può sorgere che il nulla. Qui sta il *punctum pruriens* della metafisica il quale getta gli uomini in un' inquietudine che non può venir calmata nè dallo scetticismo, nè dal criticismo.

Ciò che l'occupò anzitutto fu la fondazione gnoseologica del suo sistema. Fedele al suo principio di mantenersi nella vita come uno spettatore meditativo, si ritrasse nel 1813, mentre la gioventù tedesca affrettavasi ad arruolarsi per liberare la patria, e mentre tutto intorno a lui era pieno dell'entusiasmo per la guerra e dello strepito delle armi, nella remota Rudolstadt, ed in questo angolo idillico compose la sua tesi per abilitazione: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813). Egli vuol qui mostrare che tutte le nostre rappresentazioni stanno in una connessione regolare, la quale si presenta sotto quattro forme: 1) come rapporto fra ragione e conseguenza, 2) come rapporto fra causa ed effetto, 3) come rapporto di spazio e di tempo, 4) come rapporto fra motivo ed azione. Questo scritto accentuando l'importante distinzione fra ragione e causa, mira a dimostrare che il principio causale agisce in ogni sensazione in modo spontaneo ed immediato, onde noi vediamo, mediante una costruzione incosciente, le cause delle nostre sensazioni come oggetti esterni nello spazio. Schopenhauer vuole così rettificare la sottile distinzione di Kant fra intuizione ed intelletto. Qui egli è ancora, più che egli non voglia concederlo, sotto l'influenza della " Teoria della scienza „ di Fichte.

Per ciò che riguarda i limiti della conoscenza, Schopenhauer giunge al medesimo risultato a cui giunge Kant. Poichè per la natura del nostro spirito noi colleghiamo tutte le nostre rappresentazioni in così stretta connessione come lo esige il principio di ragion sufficiente, e poichè noi non conosciamo nulla che si sottragga a questa grande legge della connessione e della relatività,

noi non conosciamo l'essenza assoluta delle cose, la cosa in sè. Ma da Kant egli ora si scosta affermando esservi tuttavia una via per la quale è possibile penetrare fino al cuore della realtà, quand'anche ciò non possa avvenire mediante la conoscenza dell'intelletto. Noi possiamo penetrare per una via sotterranea nella fortezza. Giacchè Kant non ha veduto (o tutt'al più appena accennato nella sua dottrina della ragion pratica e del carattere intelligibile) che il fondamento dell'esistenza dev'essere in noi, nel nostro proprio interno. Noi portiamo in noi la " cosa in sè ". L'aspirare ed il tendere che si manifestano nel piacere e nel dolore, nel timore e nella speranza, in tutti i sentimenti ed in tutti gli atti della volontà sono una diretta rivelazione dell'essenza intima della realtà e ci dànno la chiave dell'intelligenza della natura. Se noi ci arrestiamo al punto di vista della conoscenza della ragione, il mondo non è che fenomeno e rappresentazione. Ma se noi ci serviamo dell'analogia con i nostri impulsi e la nostra volontà, noi scopriamo che l'essenza del mondo è volontà, in molte forme e gradi. Queste sono le idee fondamentali dell'opera principale di Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819).

Quest'opera ebbe origine durante un soggiorno di parecchi anni in Dresda. Per il suo carattere ha una certa affinità con l'*Etica* di Spinoza, racchiudendo in un' unica cornice un' intera serie di vari problemi collegati l'uno con l'altro. In un progressivo svolgimento essa dà la teoria della conoscenza, la cosmologia, l'estetica e l'etica. E le varie idee, come ebbe a dire egli stesso nel 1813 (*Neue Paralipomena*, § 630), si sono impercettibilmente intrecciate le une alle altre, cosicchè egli non saprebbe dire quale delle varie parti del suo sistema si sia formata per la prima. Essa crebbe in lui come il bambino nel seno della madre. La filosofia come concezione universale, come cosmologia era a parer suo più un'arte che una scienza. In virtù del principio di ragion sufficiente la scienza procede di principio in principio, di fenomeno in fenomeno, da un punto dello spazio e del tempo ad un altro. L'arte filosofica, al contrario, forma una concezione complessiva che non contiene più la risposta ad un perchè, così come essa non rende più possibile un nuovo perchè, ma che risponde all'ultima decisiva domanda: *Che cosa* è il mondo? Questa concezione complessiva si forma nel filosofo durante quegli istanti in cui gli è possibile di mantenersi in uno stato di contemplazione puramente oggettiva e di afferrare

i grandi tratti tipici della vita. Si tratta poi di trasformare questa concezione totale in concetti, e per questo studio la filosofia si distingue dalle arti belle, le quali si arrestano all'intuizione e non dànno perciò che frammenti ed esempi, ma nessuna regola e nessuna totalità. Questa concezione della filosofia (49) è svolta da Schopenhauer in annotazioni degli anni 1811-1818 e che sono raccolte nei §§ 1-29 dei *Neue Paralipomena* pubblicati non è molto da Griesebach (cfr. *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, 2ª parte, cap. 7, 34 e 36). È facile afferrare il concetto di Schopenhauer quando si paragoni la filosofia come arte alla storiografia, la quale appunto sta sul confine fra la scienza e l'arte. E questo paragone può ancora venir esteso, presupponendo la filosofia come arte, secondo Schopenhauer, la filosofia critica, così come la storiografia presuppone la critica storica. Quando Schopenhauer opina che nessun filosofo abbia avuto prima di lui questa concezione, è in errore. L'idealismo metafisico sotto tutte le sue forme, specialmente in Leibniz, Herder e Schelling, sorge su di una concezione complessiva la quale rischiara l'essenza più profonda del mondo mediante l'analogia con ciò che vive nell'intimo dell'uomo. Su di una siffatta conclusione analogica si fonda pure l'intuizione artistica della realtà secondo Schopenhauer. La dottrina stessa poi di Schopenhauer circa la natura del reale, ossia che la più intima essenza del mondo è la volontà, non è neppur nuova; Kant, Fichte e Schelling avevano già risolto l'enigma del mondo in questa direzione, sebbene Schopenhauer abbia espresso questo pensiero con maggior energia.

L'opera di Schopenhauer può venir paragonata ad un dramma in quattro atti (così come l'*Etica* di Spinoza era un dramma in cinque atti). Il *primo libro* tratta del mondo come fenomeno, soggetto al principio di ragion sufficiente. Esso contiene la teoria gnoseologica di Schopenhauer già fondata nella " Quadruplice radice ". Dal mondo come pura rappresentazione risale alla volontà come intima essenza del mondo; in ciò sta la soluzione dell'enigma delle cose. Il *secondo libro* contiene una particolare descrizione dei vari gradi e delle varie forme della volontà nella natura e rappresenta la volontà di vivere come un impulso cieco all'esistenza, che si agita in tutte le cose elevandosi di grado in grado, servendosi della conoscenza e per ultimo destandosi alla coscienza di tutto il suo dolore. Allora sorge la domanda se non sia possibile

una liberazione da questo irrequieto ed infelice anelare. Il *terzo libro* ci fa passare all'arte: nella considerazione estetica della natura e della vita la ruota del tempo si arresta e la volontà trova la sua pace. Ma per questa via ciò non ha che la durata di qualche istante. Raggiungere completamente la meta è soltanto possibile, come mostra il *quarto libro,* col dissolvere completamente la propria volontà di vivere nella pietà o nell'ascetismo. L'esistenza è una tragedia. Il dramma non giunge in Schopenhauer ad una conclusione così serena come in Spinoza.

Dopo aver compiuto la sua opera, Schopenhauer intraprese un viaggio in Italia, dove si trattenne lungo tempo, specialmente a Venezia. Dalle meditazioni intorno all'enigma del mondo, egli nuovamente si precipitò nella vita mondana. Durante una passeggiata con la sua amica si incontrò con Byron, il quale intorno a questo tempo viveva appunto a Venezia. Tanto il filosofo pessimista quanto il poeta pessimista sapevano gustare i beni che il miserabile mondo offriva. Dopo qualche tempo si sciolse tuttavia da tutto quanto avrebbe potuto trattenerlo in Italia e ritornò in Germania per darsi all'insegnamento della filosofia. Egli si abilitò in Berlino ed in quest' occasione venne in urto con Hegel. Come docente non ebbe alcun successo. Egli non aveva attitudine per l'insegnamento filosofico. Oltre a ciò aveva, come per sfida, fissate le stesse ore in cui Hegel teneva le sue frequentatissime lezioni. Dopo aver intrapreso un nuovo viaggio, scelse per luogo di sua dimora (1831) Francoforte. Dando prova di una grande abilità negli affari, egli era riuscito a salvare i suoi averi minacciati da un fallimento, ciò che gli permise di condurre d'allora in poi una vita tranquilla, tutta consacrata allo studio ed allo scrivere. Il suo pessimismo venne rafforzato dal misero successo delle sue opere. Nel suo scontento egli non poteva altrimenti spiegarsi ciò fuorchè per una congiura provocata dall'invidia dei professori di filosofia. I discepoli di Schelling e di Hegel occupavano allora le migliori cattedre di Germania, e Schopenhauer, pel quale Fichte, Schelling ed Hegel non erano che " i tre grandi ciarlatani ", doveva sentire per i loro epigoni uno sprezzo anche maggiore. Con ragione era corrucciato contro il connubio, allora in favore, della teologia con la filosofia. Per altra parte, egli non riconosceva che scarsamente l'attività critica nel campo della filosofia della religione e della storia della religione, che era uscita dalle scuole di Schleiermacher

e di Hegel. Nelle scienze naturali credette di trovare nuove conferme empiriche della sua dottrina della volontà di vivere; le riunì nel suo scritto *Der Wille in der Natur* (1836), nel quale egli stesso credeva di aver dato l'esposizione più profonda e più chiara della sua dottrina cosmologica. Esso riprende l'argomento trattato nel secondo libro dell'opera principale. Egli svolse le sue opinioni etiche nell'opera *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841). Fin dal 1840 circa, ma specialmente dopo il 1850 i suoi scritti incominciarono a destare una maggior attenzione. Parecchi scrittori si strinsero intorno a lui e si adoperarono per diffondere la conoscenza dei suoi scritti. Apparve (1844) una nuova edizione dell'opera principale con l'aggiunta di una seconda parte, la quale in divisioni che corrispondono a quelle della prima parte, svolge più ampiamente i singoli punti dell'opera. Più tardi pubblicò ancora i *Parerga und Paralipomena* (1851), due volumi contenenti trattazioni minori d'indole popolare, le quali chiariscono varie sue idee. La disposizione pessimistica degli animi dopo che le speranze del 1848 erano state deluse e che la reazione erasi scatenata in tutti i campi, facilitò la diffusione delle idee filosofiche di Schopenhauer. A ciò si aggiunse la dissoluzione della scuola di Hegel, la quale aprì nuovamente e rivolse gli spiriti all'indirizzo critico, che era parte così essenziale del sistema di Schopenhauer; ed infatti questi con la sua ammirazione per Kant trovò ora un certo seguito, mentre Kant era stato da molti considerato come un punto di vista già da lungo tempo oltrepassato. Il suo stile brillante diffuse le sue opere, allorchè incominciarono ad essere conosciute, in una vasta cerchia di lettori. Allora accolse avidamente gli incensi che gli venivano offerti; i suoi discepoli avevano da lui stretto obbligo di procurargli tutte le recensioni che venivano fatte in sua lode. Non una sola goccia della sua fama tardiva volle perdere. La sua vecchiaia fu per lui un tempo felice e malgrado il suo pessimismo egli auguravasi una lunga vita. Egli stesso aveva sempre preferito seguire la via alla liberazione dalla volontà di vivere che viene insegnata nel terzo libro della sua opera capitale, che non quella del quarto libro. Non fu un asceta, quantunque ammirasse gli asceti ed intimamente lo commovessero le figure di S. Francesco e dell'abate di Rancé, perchè questi uomini avevano vinto definitivamente in sè stessi il mondo. Dall'ardore sensuale avevalo, a sua grande consolazione, liberato l'età avanzata. Gwinner, suo amico e biografo,

racconta che i discorsi del vegliardo, quando cadeva in questo tema, ridondavano di pensieri elevati e di sentimenti profondi (*Vita di Schopenhauer*, Lipsia, 1878, p. 526 e seg.). Una violenta malattia di petto pose improvvisamente fine ai suoi giorni il 21 settembre 1860.

b) **Il mondo considerato come fenomeno.**

Seguendo nell'esposizione della filosofia di Schopenhauer la successione dei quattro libri dell'opera principale, noi troviamo come primo punto: Il mondo come rappresentazione o come fenomeno. Immediatamente data è soltanto la sensazione, e questa corrisponde solo ai mutamenti del nostro corpo. La concezione del mondo come un qualche cosa di esterno nasce solamente pel fatto che l'intelletto, il quale non può venir disgiunto dalla sensibilità, subito riferisce la sensazione ad una causa esterna, la quale vien concepita come agente nel tempo e spazialmente separata dal nostro corpo. Questo atto dell'intelletto non perviene alla nostra coscienza, ma si produce in modo spontaneo ed incosciente. Ad un sol tratto entrano in azione il tempo, lo spazio e la causalità, le quali forme risiedono preformate nella nostra facoltà conoscitiva. Soltanto mediante la causalità in immediata unione con il tempo e lo spazio è possibile la la nostra percezione. Schopenhauer stabilisce questa teoria contro la teoria di Kant, secondo la quale la categoria della causalità agisce solo quando le immagini già sono state formate con l'aiuto delle forme dello spazio e del tempo. Ma ammette con Kant che il principio causale non può venir fondato per mezzo dell'esperienza, poichè la percezione sensibile è appunto resa possibile per la spontanea applicazione di esso. E dal principio causale derivano alla loro volta, secondo Schopenhauer, la legge d'inerzia e la legge della conservazione della materia come conseguenze necessarie. — La teoria del principio causale come coefficiente della stessa percezione sensibile venne svolta da Schopenhauer certamente sotto l'influenza di Fichte, del quale frequentava a Berlino le lezioni intorno ai " Fatti della coscienza „. Un confronto fra la dottrina di Fichte e di Schopenhauer in questo punto rivela una così grande concordanza, che Schopenhauer, se le sue idee fossero state in questo modo utilizzate da un altro scrittore, lo avrebbe accusato di plagio temerario ed avrebbe in ciò veduto una nuova prova della nequizia umana.

La detta teoria ebbe importanza per la nuova fisiologia dei sensi, avendola Helmholtz posta a fondamento della sua opera sulle sensazioni dell'udito (50). Essa non è tuttavia conclusiva, poichè è legittimo chiedere se quella facoltà di proiettare e di localizzare non sia sottoposta ad alcun'evoluzione e se l'esperienza e l'associazione non esercitino un'influenza su questa evoluzione. Schopenhauer lo nega. Fisiologicamente, egli dice (*Quadruplice radice*, § 21), l'intelletto (la facoltà della conoscenza, le cui forme sono il tempo, lo spazio e la causalità) è una funzione del cervello, la quale non vien da questo imparata, come non vien dallo stomaco imparato il digerire o dal fegato la secrezione della bile.

Se ora quel particolare aspetto che il mondo riveste per noi è nella sua totalità dovuto alle forme della nostra facoltà conoscitiva, l'intero mondo non è e non rimane per noi che rappresentazione, o meglio una serie di rappresentazioni tenute unite dal principio di ragion sufficiente. Ciò non significa che esso sia illusione od apparenza; la sua realtà empirica non viene con ciò scossa: la nostra esperienza anzi sorge soltanto per l'uso di quelle forme. La conseguenza sembra all'opposto essere il materialismo, poichè ogni fenomeno deve per la legge d'inerzia e per la legge della conservazione della materia, le quali secondo Schopenhauer scaturiscono immediatamente dalla legge causale; trovare la sua spiegazione per mezzo di un altro fenomeno. Ora è appunto opinione di Schopenhauer che il fine e l'ideale della scienza della natura debba essere un perfetto materialismo. Egli spiega anzi la conoscenza stessa per un prodotto del cervello e ripete (nei manoscritti delle sue lezioni) un'energica espressione dello scrittore francese Cabanis: Come lo stomaco digerisce, il fegato secerne la bile, e i reni l'orina, ecc., così il cervello secerne le rappresentazioni. Il materialismo ha tuttavia ragione, secondo Schopenhauer, solo fino a che si tratta del mondo come fenomeno o rappresentazione. Il materialismo non trova solamente un ostacolo nel fatto che la serie delle cause va all'infinito e che esso non è in grado di spiegare le varie forze naturali, ma sovratutto in ciò, che tutta la rappresentazione materialistica del mondo non è che una nostra rappresentazione e non una cosa in sè. Il centro di gravità dell'essere ricade perciò nel soggetto i cui stati sono ciò che è immediatamente dato. Ogni materia esiste solo per un essere cosciente e nella sua rappresentazione.

Noi sembriamo dunque muoverci qui come in un circolo: la ma-

teria produce le rappresentazioni, e la stessa materia non è che l'oggetto della rappresentazione! Questa difficoltà sparisce quando si tenga fermo che il tempo, lo spazio e le causalità, il principio di ragione nelle sue varie forme, non sono validi per la cosa in sè. Il mondo come rappresentazione (al quale anche appartiene la stessa materia) non è che il lato esteriore dell'esistenza. Non sì tosto noi domandiamo *che cosa* è che si presenta a noi nella serie infinita dei fenomeni, ordinata secondo il principio di ragione, questo medesimo principio di ragione non può esserci di alcun aiuto. Se noi fossimo unicamente degli esseri rappresentativi e conoscitivi, non si potrebbe rispondere alla domanda. Una risposta è possibile solo quando mettiamo in rapporto l'esperienza interna con quella esterna. La volontà che è ciò che nell'uomo vi è di più intimo deve anche essere ciò che vi è di più intimo nel mondo. Soltanto per mezzo dell'uomo possiamo comprendere il mondo. Il nostro interno deve avere la sua radice in ciò che non è fenomeno, ma cosa in sè. La volontà è Mefistofele il quale si rivela come " la sostanza del cane „ (*). Se non si vuol ammettere quest'opinione, la natura diviene inintelligibile in tutte le sue serie causali: il velo cade quando noi assumiamo che ciò che in noi si agita come volontà è identico con ciò che si agita nei vari gradi della causalità naturale. (Ciò vien espresso nel modo più chiaro nello scritto *La volontà nella natura*, in fine della parte che tratta dell'astronomia fisica). — Schopenhauer crede di non oltrepassare con questa spiegazione i limiti della conoscenza. Si presenta invero la difficoltà che la vita della nostra volontà si esplica per noi nella forma del tempo, e che i singoli atti della volontà sono sottoposti alla legge di motivazione (la quarta delle forme sotto cui si presenta il principio di ragion sufficiente). Come può dunque la volontà, la quale è essa stessa fenomeno e può solo venir conosciuta mediante la rappresentazione, venir identificata con la cosa in sè? Questa difficoltà sembra essere soltanto balenata a Schopenhauer (come osserva Kuno Fischer: *Arthur Schopenhauer*, Heidelberg 1893, p. 239) durante l'elaborazione del secondo volume dell'opera principale, il

(*) Allusione al noto passo di Gothe nel *Faust*, P. I:

Das also war des Pudels Kern!
Ein fahrender Scolast! Der Casus macht mich lachen. *(Tr.)*

quale apparve venticinque anni dopo il primo. Egli deve ammettere che probabilmente anche la volontà sia puro fenomeno; ma, dice egli, la volontà è quel fenomeno che è una sola cosa col nostro proprio soggetto, che è in più stretta ed in più intima relazione con noi, per cui noi abbiamo innanzi a noi la cosa in sè sotto il velo più immediato e più leggiero. Essa è il fenomeno originario (*Urphänomen*, espressione tolta da Schopenhauer dalla teoria dei colori di Goethe) mediante il quale noi rendiamo gli altri fenomeni intelligibili a noi stessi. A chi domandasse che cosa sia a sua volta la volontà in sè, non è possibile rispondere. (*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, II, cap. 18, 26 e 41). È chiaro che Schopenhauer per questa limitazione della sua soluzione dell'enigma, confessa in realtà di non averlo risolto. Giacchè un fenomeno originario è e rimane pur un fenomeno anche quando esso sia quello che più immediatamente ci è vicino. Schopenhauer non ha esaminato la presupposizione fondamentale che appunto ciò che ci tocca più davvicino debba essere la sostanza dell'esistenza. Un nuovo esame avrebbe per risultato di proporre nuovamente il problema gnoseologico (51). Questo punto è per la filosofia di Schopenhauer di non piccola importanza; poichè soltanto quando la volontà fosse assolutamente identica con la cosa in sè, Schopenhauer avrebbe il diritto di considerarla come superiore al principio di ragione; ma se essa è fenomeno, per quanto fenomeno originario, deve, sotto questo rapporto, dividere la sorte di tutti gli altri fenomeni.

Anche quando la volontà venga considerata come fenomeno, Schopenhauer ha sorvolato su di una questione che già si erano proposto Hume e Fichte, ognuno per proprio conto, e cioè se noi possiamo percepire noi stessi immediatamente nell'atto di volere. Schopenhauer ammette una percezione immediata della volontà, così come proclama che questa immediata percezione ci mostra il più intimo nucleo dell'esistenza. La sua psicologia è romantica, così come la sua cosmologia. E la difficoltà psicologica è qui tanto più grande in quanto la conoscenza e la volontà sono, secondo la sua concezione, assolutamente (*toto genere*) diverse. La volontà in sè è assolutamente indipendente, mentre la conoscenza opera dappertutto secondo il principio di ragione; quella è eterna ed immutabile, mentre tutto ciò noi che conosciamo e la stessa conoscenza nascono, si svolgono e mutano. Oltre a ciò, la volontà domina la conoscenza. Essa dirige il corso delle nostre rappresentazioni senza che noi ce

ne accorgiamo. E la conoscenza è fin dal principio soltanto lo strumento della volontà. Affinchè l'individuo possa soddisfare la volontà di vivere, deve conoscere i suoi rapporti con le altre cose; il complesso della nostra conoscenza non è che un compendio di tali rapporti. Non deve quindi far meraviglia se la conoscenza non può darci accesso all'assoluto! Ben a ragione il misticismo di tutte le epoche, specialmente quello cristiano, ha affermato la limitazione del lume naturale! — Schopenhauer per il suo concetto della conoscenza come strumento della volontà è il precursore della dottrina moderna dell'evoluzione, alla quale già ci rinvia la sua espressione *volontà di vivere*. Nondimeno il suo concetto psicologico della volontà è assai elementare. Per volere egli intende l'impulso, il tendere, l'aspirare (il greco θέλημα); e non la facoltà della riflessione e della decisione (il greco βούλησις); egli vuol espressamente (*Neue Paralipomena*, § 149) limitare il concetto a ciò che è comune agli animali ed all'uomo. Ma come da un lato limita il concetto, così da un'altra parte lo amplifica designando come manifestazione della volontà tutti i sentimenti e tutti i moti dell'animo, e ricusando perciò di ritenere il sentimento come un lato particolare della vita cosciente. Quindi non solamente tutte le tendenze e le aspirazioni, ma altresì il piacere ed il dolore, la speranza ed il timore, l'amore e l'odio sono estrinsecazioni della volontà. In tutte queste forme si agita il costante e cieco impulso alla propria conservazione, la volontà di vivere, la quale promuove od ostacola lo svolgimento della conoscenza e dà alla coscienza la sua unità; sulla sua identità e non su quella della coscienza riposa l'identità della personalità. Le esperienze personali di Schopenhauer lo condussero ad insistere sulle differenze che la filosofia romantica, specialmente il sistema di Hegel, inclinava a confondere. Dal suo proprio interno egli conobbe l'aspra opposizione fra il pensiero e l'impulso; le sue doti intellettuali ed estetiche lo conducevano verso una direzione, la sua sensualità, la sua tristezza, la sua eccitabilità lo conducevano spesso verso un'altra, ed in queste forze elementari egli vide l'irrompere di quella potenza oscura che spinge noi e tutte le cose innanzi. Perciò la sua filosofia è un notevole attacco all'intellettualismo, sebbene essa stabilisca come normale una scissione non naturale. Questa scissione fra la conoscenza e la volontà è necessaria per il pessimismo di Schopenhauer; imperocchè è la volontà cieca, irragionevole che gli spiega come il mondo sia quale esso è.

c) Il mondo come volontà.

Ciò che in questo modo si presenta come volontà alla nostra autocoscienza, alla nostra esperienza interiore, si presenta, secondo Schopenhauer, alla nostra esperienza esteriore come il nostro corpo materiale. Egli assume ciò come immediatamente evidente. Non vi è un rapporto causale fra la volontà e il corpo; essi sono una sola e stessa cosa che alla nostra conoscenza è data come corpo, ed alla nostra autocoscienza come volontà. La differenza deriva dal vario modo di concepire, dall'esterno o dall'interno. Così l'attività dei muscoli non è l'effetto, ma il fenomeno sensibile della volontà. La volontà non è soltanto identica con il cervello, ma con tutto il corpo, come parimenti non soltanto con la forza motrice del muscolo, ma altresì con quella che dal sangue forma il muscolo. I vari organi e le varie funzioni corrispondono ai vari impulsi. — Schopenhauer estende con ciò il concetto della volontà oltre il campo della vita cosciente. Questa diviene per lui la stessa cosa di tutto ciò che si chiama forza naturale. Le varie forze della natura non sono che forme speciali di un'unica volontà agente nel complesso della natura. La materia è la forma visibile della volontà. La differenza tra le forze cieche della natura e l'atto volontario è soltanto una differenza di grado, e concerne solo i fenomeni, ma non l'essenza che per mezzo di questi si manifesta. Quando Schopenhauer riconduce così il concetto della forza a quello della volontà, invece di percorrere l'opposta via, come generalmente si usa fare, ciò avviene in concordanza con il suo principio fondamentale che ciò che non è conosciuto immediatamente deve venir ricondotto a ciò che è tale. Ogni forza della natura vien concepita sull'analogia di ciò che noi conosciamo in noi stessi come volontà. Tutto ciò che avviene nell'urto, nell'attrazione, nelle vibrazioni dell'ago magnetico, nei processi chimici, nell'accrescimento organico ci diviene intelligibile solo quando noi lo concepiamo come forme diverse e gradi diversi della volontà. Nell'opera *La volontà nella natura* Schopenhauer ne dà la dimostrazione particolare.

Il ricorso di Schopenhauer all'ipotesi dell'identità non è in lui, come molte delle sue opinioni, logicamente fondato. Non è impossibile che qui, come in tutta la sua teoria della volontà, egli abbia ricevuto il primo impulso da Fichte, il quale nelle sue

lezioni sui “ Fatti della coscienza „, fra i cui uditori eravi anche Schopenhauer, svolgeva che il corpo è la forma materiale esterna sotto cui deve presentarsi l'io per poter lottare contro i limiti materiali, poichè la materia soltanto da un'altra materia può venir respinta dal suo spazio. Fichte tentò dunque di dare un fondamento alla sua teoria; Schopenhauer non fa che enunciarla senz'altro. Ed oltre a ciò Schopenhauer incorre in una gravissima inconseguenza facendo senz'altro produrre le rappresentazioni dal cervello. In questo punto egli si esprime come un perfetto materialista senza un'inquietudine al mondo, mentre altre volte ha per i materialisti parole abbastanza sprezzanti. Il suo punto di vista è il seguente: La rappresentazione del mondo è un prodotto della materia (nel cervello); ma la materia stessa (il cervello compreso) non è che la parvenza, nella rappresentazione sensibile, della volontà che è la realtà assoluta. La scissione, condannata dalla psicologia, fra rappresentazione e volontà si mostra qui nella sua forma più stridente. L'intuizione artistica della realtà che, per confessione di Schopenhauer stesso, lo aveva condotto al suo sistema gli fece passar sopra a cuor leggero sulle evidenti contraddizioni.

La filosofia della natura di Schopenhauer ricorda quella di Schelling. Come quest'ultimo cerca di mostrare una serie progressiva di potenze nella natura attraverso le quali la materia deve elevarsi fino allo spirito, così Schopenhauer distingue una serie di gradi attraverso i quali la volontà si eleva dalle forme più elementari fino alla chiara coscienza. Nel grado infimo sta la reazione puramente meccanica nella quale causa ed effetto non sono di natura diversa ed il rapporto reciproco è oggetto d'intuizione immediata. Nelle forze naturali particolari (calore, elettricità, ecc.) il rapporto diviene, per l'eterogeneità della causa e dell'effetto, più impenetrabile. Ed ancora più misterioso diviene questo rapporto nel campo organico, dove la causa si presenta come stimolo, eccitazione, e l'effetto contiene assai più della causa. Per ultimo presso gli esseri coscienti la causa diviene motivo; ma qui l'osservazione di noi stessi ci svela l'intima natura del rapporto causale, e noi scopriamo che il medesimo è un volere. La volontà anela verso l'oggettivazione più alta che sia possibile, ossia verso un'estrinsecazione fenomenale, obbiettiva. Questo anelare è identico con l'impulso ad esistere. Di qui l'infinita ricchezza di forme e di gradi nella natura! Ogni grado raggiunto è un limite che esige di essere oltrepassato. L'unità e

l'intima connessione della natura si spiegano in quanto in tutte le cose si agita una sola ed identica volontà; la sua varietà e molteplicità si spiegano in quanto l'infinito impulso ad esistere in nessun grado si arresta, in nessuna forma si esaurisce. Ed ogni forma è un ostacolo per le altre; da ciò la lotta nella natura, specialmente nel campo della vita vegetale ed animale. L'irrequietudine della volontà si manifesta altresì nel moto dei corpi nello spazio, moto senza tregua e senza scopo. Ma nel mondo degli esseri viventi " la scissione essenziale alla volontà „ risalta nel modo più evidente. (*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, I, § 27). Tutto si affolla all'esistenza; ove sia possibile, all'esistenza organica, e poscia ancora ad una forma di vita più alta che sia possibile; da questo universale anelito hanno origine la lotta degli esseri e la distruzione vicendevole. Uomini ed animali si distruggono reciprocamente e distruggono le piante, le quali alla loro volta consumano aria, acqua ed altre sostanze: in tutti i gradi dell'essere regnano il tumulto, la guerra, la paura, il dolore! — Schopenhauer illustrò diffusamente questo punto per mezzo di immagini tolte dalla vita della natura, che a lui facilmente offriva la sua non comune erudizione.

Durante questa lotta per la propria conservazione sorge, fra l'altro, anche la coscienza. Questa è in principio soltanto un mezzo di autoconservazione, recando essa con sè il vantaggio che il movimento può venir effettuato prima che entri in azione lo stimolo, giacchè il motivo precede quest'ultimo. D'un colpo sorge allora il mondo come rappresentazione. La volontà di vivere continua la sua attività anche per mezzo delle rappresentazioni, suoi prodotti. Quando noi ci immaginiamo la vita come un bene e quindi ci adoperiamo a conservarla ed a svolgerla, questo è dovuto ad un'incosciente influenza della volontà cosmica sulle nostre rappresentazioni. Essa fa balenare ai nostri occhi sempre nuovi beni e desta continuamente in noi sempre nuove speranze per potersi aggrappare per nuove vie all'esistenza. Noi stessi siamo una cosa sola con questa volontà di vivere; perciò dobbiamo vivere, e perchè dobbiamo vivere crediamo che la vita sia un bene. Noi veniamo spinti, mentre crediamo di adoperarci a conseguire un fine liberamente scelto. E ciò non avviene soltanto per riguardo alla conservazione dell'individuo, ma altresì per riguardo alla conservazione della specie per mezzo della propagazione. L'individuo sente qui l'impulso più veemente e nel soddisfacimento di esso prova il piacere più vivo; eppure egli non

è in ciò che lo strumento per mezzo di cui la volontà soddisfa il suo desiderio di continuare a vivere nella specie. Anzi nella scelta individuale per ciò che ha attinenza ai rapporti sessuali egli viene a sua insaputa condotto verso quell'individuo che con lui può dare al mondo la miglior discendenza. In fondo, dappertutto è il cieco, universale impulso all'esistere che domina.

Mentre l'ottimista si lascia ciecamente illudere da questo oscuro artefice d'inganni, il pessimista vede attraverso l'illusione e scopre che la vita non vale la pena di essere vissuta. Per provar ciò Schopenhauer si appella all'esperienza la quale ci dimostra il dolore e la vanità dell'esistenza. Ma una prova empirica non sarebbe esauriente. La vera argomentazione decisiva è data da una considerazione *a priori* che si fonda sulla stessa natura del sentimento e della volontà. (Vedi *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, I, §§ 58-59 e II, rap. 28 e 46). Soltanto i sentimenti di dolore sono positivi: in essi si agitano l'incessante bisogno ed il costante ardore che conservano la vita e la spingono innanzi. Ogniqualvolta per il soddisfacimento del bisogno vien conseguito un passeggero mitigamento di questo fuoco interiore, sorge il sentimento del piacere; ma la sua natura è negativa, poichè esso è solo la soppressione d'un bisogno. Non è che per un'illusione che esso ci appare come uno stato positivo (52). Ed i sentimenti dolorosi sono altresì i più forti. Noi notiamo il dolore, ma non la mancanza del dolore, l'affanno, ma non la serenità dell'animo, il timore, ma non la sicurezza. Il benessere è uno stato assolutamente negativo. Noi apprezziamo la salute, la gioventù, la libertà, i beni più grandi, soltanto quando non li possediamo più. E mentre l'abitudine ci fa ottusi al godimento, ci procura la possibilità di nuovi dolori quando venisse a mancarci il piacere a cui ci siamo avvezzati. — La miseria che vi è in fondo a tutto ciò non viene dai più rilevata. I geni la scoprono più facilmente, perchè in essi sono più attive le forze spirituali, più vivi i desideri; la resistenza e l'illusione vengono perciò da essi sentite tanto più violentemente. — Tutto questo risultato concorda assai bene con la tesi stabilita anteriormente, che cioè la legge di causalità non ha valore per la volontà universale. Quest'ultima è, tanto dal punto di vista pratico come dal teoretico, un problema, un principio irrazionale, un qualche cosa che non può, nè deve poter essere concepito.

Come si vede, Schopenhauer giunge nella sua filosofia della na-

tura ad un risultato interamente diverso da quello di Schelling. Attraverso ai varii gradi della natura la tensione diviene sempre più forte, fino a che in ultimo, sorta la luce della coscienza, raggiunge il suo stadio più acuto. La sua concezione della natura presenta un carattere più realistico che non quella di Schelling (53). Ciò si rivela anche nella distinzione che egli fa tra la ricerca scientifica delle cause e delle forze naturali e l'esplicazione filosofica, la ricerca dell'essenza assoluta che si manifesta in quelle forze. Avesse egli almeno mantenuta ferma questa distinzione! Essa non gli impedì però di protestare contro la concezione meccanica della natura, alla quale, per essere conseguente, egli avrebbe tuttavia dovuto lasciare svolgere tutte le sue conclusioni, tenendosi pago a tentare in appresso la sua interpretazione metafisica. Ed in armonia con ciò anch'egli non ammette, come non l'ammisero gli altri filosofi del romanticismo, uno svolgimento reale della natura, progrediente passo a passo nel tempo. Egli accenna, invero, all'influenza del bisogno e della funzione sullo sviluppo degli organi, ma ritiene che Lamarck sia in errore quando crede ad una evoluzione storica dalle specie infime a quelle più elevate. Schopenhauer ritiene le varie forme ed i varî gradi della natura come estrinsecazioni della volontà cosmica, che da questa irradiano senza tuttavia essere in una reale connessione reciproca. Nondimeno, per la sua “ volontà di vivere „ e per il grande valore da lui attribuito alla concorrenza ed alla lotta nella natura, egli è un precursore della teoria dell'evoluzione nella forma datale più tardi da Darwin. Egli sagacemente intuì l'azione delle cause alle quali si richiama Darwin, sebbene non ammetta che queste cause possano produrre la diversità delle specie nella natura. Le specie sono per lui, come le idee per Platone, le forme eterne in cui si traduce la volontà cosmica, ma non hanno una vera origine.

Più ancora che per la sua tendenza realistica egli si trova in opposizione a Schelling per la sua concezione pessimistica. La sua visione personale della vita comunica qui decisamente il proprio colore alla sua cosmologia, e la sua penetrante osservazione e la sua profonda indignazione imprimono alle sue esposizioni, fino a che queste si mantengono nel campo della vita umana, un carattere altamente originale. Egli influì sul gran pubblico specialmente per le sue considerazioni filosofiche sulla vita umana.

d) La liberazione per mezzo della contemplazione artistica.

Il nodo è fatto; si tratta ora di sapere se può venir sciolto. È caratteristico che gli ammaestramenti di Schopenhauer intorno a questo punto sono esclusivamente rivolti all'individuo. La storia non è per lui che un giuoco di casi fortuiti come i fiori di ghiaccio sui vetri delle finestre o le figure di un caleidoscopio; egli non crede ad uno svolgimento progressivo attraverso la specie, che elimini successivamente il male. La volontà è in tutti i gradi sempre la medesima — per quanto diversa possa essere la conoscenza! Come ciò possa essere è un grande enigma psicologico. La conoscenza sorge come strumento al servizio della volontà; ma per quanto questo mezzo possa essere perfetto, esso non esercita alcuna influenza sulla volontà stessa. Al contrario è in alcuni casi possibile che la conoscenza si sottragga interamente al dominio della volontà; allora l'individualità dell'uomo rimane come sospesa ed egli può immergersi in una contemplazione interamente disinteressata. Così accade, per esempio, quando alcuno è " immerso „ nella contemplazione di un'opera d'arte. Questo rivolgimento, questa liberazione per cui la volontà sparisce e domina la pura contemplazione, possono soltanto spiegarsi per un improvviso manifestarsi della facoltà intuitiva. Allora l'individuo si mantiene di fronte al mondo in un atteggiamento di pura contemplazione — e questo gli è possibile soltanto quando egli dimentichi di esserne parte. Con la volontà sparisce anche il dolore. Ciò è possibile solo per l'arte. La scienza procede sempre innanzi nella serie delle cause, e la volontà avanza senza tregua verso i suoi fini. Ma l'arte non ha da cercare fuori di sè il suo fine; essa rappresenta le cose nella loro pace eterna, " sotto il punto di vista dell'eternità „. Schopenhauer apprezza particolarmente l'arte fiamminga per la calma e la pace profonda che da essa traspirano e che sono necessarie per rendere possibile un'intuizione così oggettiva. Ma l'arte più alta è per lui la musica, la quale rappresenta la volontà, la volontà universale nelle sue ascensioni e nelle sue cadute, nelle sue forme più elementari e nelle più alte, e ci dice la sua storia segreta, i suoi ostacoli, le sue lotte ed i suoi tormenti. In realtà quelle corde tese e vibranti siamo noi stessi! — Ma per mantenere se stessi nella disposizione estetica di fronte

alle cose è necessaria una forte tensione, e pochi posseggono la energia sufficiente. La volontà col suo impulso e la sua miseria senza fine ci sospinge sempre avanti. Gli uomini geniali sono dotati in più alta misura della capacità di godere, in immagine, di ciò che si fugge nella nuda realtà.

L'opposizione dell'arte e della vita insegnata da Kant e da Schiller viene spinta da Schopenhauer fino agli estremi. Egli neglige la comunione simpatica con l'oggetto, la quale a sua volta presuppone che noi annettiamo un valore all'oggetto. Il valore estetico sparirebbe quando non vi fosse per la volontà alcun valore. Con una variante alla sentenza di Goethe si potrebbe dire: Se tu vuoi gioire del valore estetico, tu devi attribuire un valore anche alla vita! — Inoltre è chiaro che Schopenhauer, appunto per questa liberazione estetica dalla " volontà ", deve necessariamente servirsi di una volontà; imperocchè — come egli dice con ragione — è necessaria una certa tensione per perseverare nella contemplazione artistica. Schopenhauer non ha parole per l'energia con cui vengono perseguiti i fini ideali, poichè egli nega che la " volontà di vivere " elementare sia suscettibile di metamorfosi. Egli deve perciò qui nuovamente ricorrere ad uno di quei bruschi passaggi di cui è così ricco il suo sistema.

e) **La liberazione pratica.**

Anche per gli uomini geniali la liberazione dalla vita per mezzo dell'arte non è che momentanea e non è mai perfetta. L'arte non dà un acquietamento perfetto, non è una liberazione decisiva, ma soltanto una consolazione fugace. La volontà cosmica, la quale si agita in ciascuno di noi in modo così potente come se ognuno di noi fosse per se stesso un tutto, ci spinge nello stesso tempo ad opprimerci a vicenda. Il potere terrificante dello Stato rintuzza, invero, l'ingiustizia. Ma noi cominciamo a vincere veramente l'egoismo soltanto quando rammentiamo che in noi tutti si muove una sola e stessa essenza, cosicchè colui che fa soffrire è nel più profondo del suo essere una sola e stessa cosa con colui che soffre, sebbene nella sua illusione egli si creda di essere tutt'altro della propria vittima. Il vero rimorso e la vera virtù sorgono col presentimento dell'illusione dell'individualità. L'amore del prossimo,

specialmente, presuppone la conoscenza dell'unità di tutti gli uomini. Ma poichè secondo Schopenhauer ogni piacere presuppone la soppressione di un dolore, l'amore può solamente mirare a mitigare il dolore, perciò si presenta come pietà. Nella pietà Schopenhauer vede " il fenomeno etico originario „ ed è sua opinione che il medesimo non possa venir spiegato fino a che non si ricorre alla ragione ultima dell'unità di tutti gli uomini.

Ma l'acquietamento assoluto non può essere raggiunto se non da coloro che per una rinuncia completa rinnegano la loro volontà di vivere. Soltanto i grandi asceti ed i santi pervennero a rendere in essi inattiva la volontà di vivere. L'ascetismo non è allora la mortificazione del corpo per acquistarsi la beatitudine nella vita futura, ma è la conseguenza naturale della disparizione dell'impulso della propria conservazione, dell'impulso a continuare la propria esistenza e quella della specie. Nel buddismo e nel cristianesimo primitivo si possono trovare esempi di un tale ascetismo. Colui che ha penetrato la miseria dell'esistenza e l'illusione dell'individuazione, non ha più ragione di volere, ma di non volere. Così egli entra nel nirvana, in uno stato che solo a coloro per i quali la più alta realtà è il mondo sensibile appare come un nulla. — Il filosofo vede in questo spontaneo morire la forma più alta di liberazione. Ma come il santo non ha bisogno di essere un filosofo, così non è necessario che il filosofo sia un santo. Il filosofo deve solamente esporre in chiari concetti la propria concezione del mondo ed in questa può riconoscere l'estasi degli asceti come l'ideale supremo, innanzi a cui egli si inchinerà con venerazione, quantunque egli abbia prescelto per sè medesimo altre vie.

Anche qui — come nella liberazione estetica — Schopenhauer omette di spiegare donde ci pervenga l'energia, la *volontà* che ci permette di sottrarci alla " volontà di vivere „. Qui è pur necessaria una volontà, sia pure una volontà negativa, e questo è anche più chiaro in riguardo all'asceta che non all'uomo di genio. Oltre a ciò questa rottura con la volontà non può già avvenire senza una rottura con le estrinsecazioni della volontà, le quali dovrebbero pur essere sottoposte alla legge di causalità! Già per la sua dichiarazione che la pietà è un fenomeno psicologicamente inesplicabile, egli pecca contro la sua propria teoria della conoscenza. In parecchi punti (oltre al precedente, anche nella spiegazione dei

fenomeni spiritici, i quali durante i suoi ultimi anni fortemente lo occuparono) lascia, in aperta contraddizione con lo spirito della filosofia critica, che la " cosa in sè „ trapeli attraverso la rete dei fenomeni. Fatta poi astrazione da ciò, Schopenhauer urta nella grande difficoltà che si presenta a chiunque tenti di derivare tutte le cose da un principio solo, e cioè nel problema come sia possibile l'opposizione e la discordia (la scissione essenziale alla volontà) nell'unica volontà universale, ed inoltre come sia possibile spiegare le differenze del mondo fenomenico dal principio unico che vive in tutte le cose. Questo è il problema del quale si occupò senza tregua Böhme nelle sue speculazioni religiose, questo il problema opposto da Tschirnhausen a Spinoza e da Eschenmayer a Schelling. Frauenstädt, uno dei discepoli di Schopenhauer, sollevò contro il maestro la stessa obbiezione. Le risposte di Schopenhauer (nelle lettere scritte nell'autunno del 1853) affermano propriamente soltanto che le differenze *debbono* avere la loro ragione nella cosa in sè, ma non dicono in qual modo (54).

Il pessimismo radicale di Schopenhauer è un fenomeno di grande interesse per la storia della coltura. Poco importa il modo con cui egli cerca di dare un fondamento al medesimo. Nè la sua prova empirica, nè il suo tentativo di deduzione psicologica sono sufficienti a fondare il pessimismo assoluto. Ma per altra parte sarebbe ingiustificato considerare il tutto come un puro sfogo del suo temperamento. Ogni individualità importante è per la specie umana come un punto elevato da cui è dato scorgere possibilità e lati dell'esistenza che non verrebbero altrimenti scorti. E la energia e la libertà di spirito con cui Schopenhauer mise a nudo le disarmonie ed i lati oscuri della natura e della civiltà fecero entrare il problema apprezzativo in una fase interamente nuova. Certo, dopo di lui non sarebbe più così facile attenuare i fatti, metter nell'ombra i problemi, come si amava un tempo. Questo ha la sua grande importanza teoretica e pratica. E ciò che si è così acquistato non viene per nulla diminuito dal tentativo prettamente romantico di Schopenhauer di fare del proprio sentimento della vita quello di tutto l'essere. Mentre i suoi antagonisti dell'evoluzionismo romantico si studiavano di tener nell'ombra la loro personalità, affinchè il pensiero potesse svolgersi conforme alle proprie leggi, la filosofia di Schopenhauer presenta un carattere più individualistico, anche perchè egli fa col suo pensiero degli

sbalzi arbitrari là dove si tratta di trovare un passaggio fra idee che sono solidamente stabilite, ognuna per sè, nella sua filosofia individuale della vita, ma che egli non riesce a collegare in modo logico, obbiettivo. Per fortuna egli stesso ha per mezzo della sua teoria della conoscenza, la quale riprende le indagini di Kant, proposto i correttivi necessari. Egli presenta, così come Schleiermacher, un interessante esempio del come la filosofia critica ed una concezione della vita spiccatamente individuale possano andare unite. Appunto per la loro individualità questi uomini chiariscono il grande problema del rapporto fra il pensiero e la vita, anche quando le soluzioni da essi date non debbano essere definitive.

C) Correnti secondarie della filosofia critica durante il periodo del romanticismo.

Schleiermacher e Schopenhauer sono due prove viventi che la eredità di Kant non era totalmente passata nella grande corrente speculativa a cui appartengono Fichte, Schelling ed Hegel. Kant non era un punto di vista oltrepassato e chi penetri al di là della storia delle correnti superficiali del pensiero fino alla storia del pensiero filosofico reale vedrà che anche durante l'apparente dominio esclusivo della speculazione romantica egli ebbe sempre un gruppo di seguaci fedeli e geniali. Vi fu costantemente una specie di corrente profonda, la quale finchè non ebbe l'aiuto della scienza naturale e della critica storica non fu, invero, in grado di rompere la corrente speculativa superiore, ma che tuttavia ha importanza per la storia della filosofia sia per i suoi risultati dal punto di vista filosofico in genere, sia perchè essa ci attesta che la continuità della storia del pensiero non era stata interrotta dalle costruzioni avventurose dei filosofi speculativi. Anzitutto devesi qui far cenno di una serie di uomini i quali non sorsero con la pretesa di essere veri filosofi, ma che furono influenzati nella loro concezione della vita dalla filosofia di Kant e che nel campo più o meno vasto della loro attività si mantennero fedeli a questa concezione. In parecchie contrade della Germania erano sorte società di uomini di varia età e di varia condizione per lo studio comune di Kant e non pochi vi furono, anche fra gli uomini più eminenti dell'epoca, i quali riuscirono ad appropriarsi ciò che di sostanziale contenevasi nei pensieri di Kant, trascurando ciò che costituiva la parte meno essenziale, la forma di cui egli li aveva rivestiti. È di particolare interesse il vedere come non pochi fra coloro a cui la Germania, dopo le sconfitte subìte in principio del secolo diciannovesimo, va debitrice del suo risorgimento intellettuale e politico, sono discepoli di Kant. Oltre a Schleiermacher ed a Fichte debbono venir citati qui Wilhelm von Humboldt, il quale organizzò l'insegnamento prussiano, e Theodor von Schön,

al quale si deve l'abolizione della servitù della gleba. In Danimarca può venir citato A. S. Oersted, il grande giurista, il quale era stato in sua gioventù un ardente seguace di Kant, e dichiarò nella sua vecchiaia che l'influenza esercitata sul suo animo dall'etica di Kant più non erasi cancellata. Oersted dice a questo riguardo: “ Un uomo di Stato, che aveva contribuito a dirigere il rinnovamento della Prussia e che sempre era stato fedele alla mente da cui questo traeva origine (il ministro di Stato v. Schön), essendo fatto oggetto, in occasione del suo giubileo, di una bella e calorosa dimostrazione da parte dei suoi concittadini, affermò che se egli aveva compiuto qualche cosa di utile per la sua patria lo doveva all'indirizzo che era stato impresso al suo pensiero dal suo grande maestro Kant, per cui egli doveva riportare il ringraziamento che venivagli rivolto a quella sorgente di cui egli non era che un piccolo ruscello. Senza voler istituire un paragone, io mi sento compreso da un medesimo sentimento quando io rifletto a ciò che è stato per me e per molti altri uomini della mia patria Kant „. Tuttavia non era soltanto l'influenza di Kant come moralista che si era mantenuta malgrado la corrente del romanticismo. Le rigide esigenze critiche da lui poste al pensiero filosofico e la sua intelligenza critica dei limiti della conoscenza indussero molti dei suoi discepoli a considerare con un sentimento d'ira e di disprezzo l'indirizzo speculativo abbracciato dalla filosofia nei più eminenti seguaci di Kant. Ciò può vedersi in modo chiarissimo ed interessante nell'ardente kantiano Joh. Benj. Erhard, un medico la cui biografia ed il cui epistolario vennero pubblicati da Varnhagen von Ense. In una lettera del 19 maggio 1794 dice (intorno a Fichte): “ La filosofia che parte da un principio e pretende di far derivare ogni cosa da esso, non è mai altro che un *tour de force* sofistico; solo la filosofia che si eleva ad un principio supremo e mette tutto il rimanente in perfetta armonia con questo è la vera..... La filosofia di Kant non domina affatto tra i suoi discepoli, dal momento che essi vogliono derivarne un valore costitutivo alla ragione..... Io ho un tempo scritto di ciò a Reinhold e gli ho dimostrato che non una teoria, ma soltanto un'analisi della facoltà rappresentativa è possibile „. Inoltre Erhard fa notare che tutti i nostri giudizi vengono formati per mezzo della analisi. Ciò vale per le scienze empiriche come per la filosofia, “ imperocchè noi acquistiamo ogni nostra conoscenza per la *scom-*

posizione dei concetti da noi formati spontaneamente; questo dimenticano coloro che si occupano di costruire dei sistemi di concetti originari invece di applicarsi a conoscere il reale sistema dei nostri concetti „. Gli scrupoli qui espressi da Erhard erano condivisi da parecchi dei suoi amici e così pure, come già venne fatto osservare, da Schiller. Anselm Feuerbach, il celebre giurista, dice parimenti in una lettera che chi si è nutrito dello spirito di Kant e sa che un gioco di concetti vuoti non è una filosofia, non può condividere l'entusiasmo con cui dai più è accolta la nuova filosofia (*Biograph. Nachlass*, 2ª ed., I, p. 51). E Wilhelm von Humboldt sentì, appunto intorno all'epoca in cui Hegel era all'apice della sua celebrità, il bisogno di dare un ritratto di Kant ispirato ad una profonda ammirazione, nel quale Kant viene lodato per aver posto con la sua opera critica il vero fondamento all'analisi filosofica, per aver unito ad una dialettica forse insuperata il senso della verità, a cui questa via non conduce, e per avere assai più insegnato a filosofare che non la filosofia, assai più incitato alla ricerca che non comunicato dei risultati (*Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung — Einleitung zum Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt.* Stuttgart u. Tübingen 1830, p. 45-49).

Mentre Erhard manifestava i suoi scrupoli sull'indirizzo speculativo della filosofia, due fra gli uditori di Fichte in Jena elaboravano contemporaneamente una critica della “ Teoria della scienza „, la quale fu per entrambi il primo passo d'una lunga operosità filosofica. Fries ed Herbart si proposero entrambi il compito di continuare la tradizione di Kant, non potendo approvare la via su cui Fichte voleva svolgere la filosofia kantiana. Essi cercano, ognuno a modo suo, di svolgere il fondamento psicologico su cui in realtà poggia la filosofia di Kant — sebbene questi non lo ammettesse che a malincuore. Perciò hanno nella storia della filosofia un alto significato. Essi affermano il diritto e l'importanza della psicologia empirica contro le costruzioni speculative. L'indirizzo del loro spirito libero da ogni preconcetto e la maturità scientifica del loro intelletto li costituisce per più riguardi rappresentanti di un indirizzo che in generale non si fa risalire al periodo del romanticismo. A lato di essi sorse più tardi Beneke, i cui meriti risiedono altresì principalmente nel campo della psicologia. Se questi tre filosofi furono in grado di mantenere e di

proseguire una corrente secondaria, ma non di rompere la corrente principale, ciò dipende dalla modestia e dalla ritenutezza della loro natura. Loro campo furono la ricerca particolare e la critica, non il mondo delle idee abbaglianti, delle concezioni ardite. La loro opera silenziosa fu tuttavia feconda di frutti.

a) Jakob Friedrich Fries.

Fries sorse, al par di Schleiermacher, da una comunità religiosa che lasciò nel suo pensiero traccie incancellabili; come là dove egli attribuisce grande importanza al sentimento quale fondamento della fede e dell'intuizione, o dove — per un naturale effetto di contrasto — sottopone alla critica l'influenza che può esercitare il sentimento con l'inclinare al dogmatismo la conoscenza e con l'indebolire la volontà. E al pari di Schleiermacher, si liberò per un lavoro indipendente del proprio pensiero dalla angustia confessionale, la quale dominava nell'insegnamento del seminario moravo di Viesky dove era entrato nel 1792 nell'età di 19 anni. Come egli stesso ha detto (in annotazioni di cui si servì Henke in: *Jakob Friedrich Fries.* Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig, 1867), l'esperienza personale e lo studio della psicologia lo distolsero dalla fede positiva. Invano egli erasi sforzato ed aveva lottato per evocare in sè stesso quelle disposizioni devote che esigevano le molte ore di meditazione. Egli vide che non riusciva che a spingere il suo sentimento naturale e la sua fantasia ad altezze artificiose. Nello stesso tempo la dottrina della redenzione suscitava in lui delle difficoltà etiche. Ma non perciò ai suoi occhi perdette d'importanza la vita religiosa. Così come Schleiermacher, egli attribuiva alle rappresentazioni religiose un valore simbolico e malgrado ogni negazione dogmatica sentiva in sè una certa qual affinità con i fratelli della comunità e mantenne durante tutta la sua vita una calda amicizia con alcuni membri della medesima. Il suo svolgimento filosofico venne determinato dal fatto che già nel collegio dei fratelli moravi egli era stato iniziato alla filosofia di Kant, la quale veniva specialmente esposta agli allievi nella forma ad essa data da Reinhold. Soltanto di nascosto Fries potè leggere le opere di Kant e lo interessò in modo particolare il vedere per quale via Kant era pervenuto ai suoi risultati. L'analisi psicolo-

gica, alla quale Kant nei suoi scritti giovanili annette così grande importanza e che nella “ Critica della ragion pura „, ove è chiamata “ deduzione soggettiva „, vien da lui sempre più trascurata, appariva agli occhi di Fries come il punto più importante. Ma già fin d'allora Fries sentiva in Kant la mancanza di una trattazione a fondo del fondamento psicologico della teoria della conoscenza e considerò còmpito della propria vita il darla. Abbandonato il collegio dei fratelli moravi, studiò a Lipsia, dove Plattner, il psicologo, esercitò una grande e durevole influenza sulle sue opinioni, e quindi a Jena, dove Fichte stava appunto all'apice della sua influenza e della sua fama. La “ Teoria della scienza „ di Fichte non lo soddisfece affatto. Egli trovava che le sue prime esigenze, per ciò che riguarda il metodo scientifico, non venivano adempiute in questo suo tentativo di stabilire un unico principio supremo come punto primo di partenza. Anzitutto la descrizione psicologica, poscia l'analisi e l'astrazione — e soltanto allora, se possibile, una costruzione, la quale tuttavia non può essere se non ipotetica — questi erano i principii che Fries già aveva acquistati in parte per mezzo del proprio pensiero, in parte per un fervido studio della matematica e delle scienze naturali, che aveva incominciato a Niesky ed aveva proseguito a Jena. Già prima di venire in quest'ultima città aveva elaborato una serie di trattazioni nelle quali segnalava l'importanza della psicologia empirica per i problemi filosofici. Le obbiezioni che a parer suo dovevano venir sollevate contro la filosofia speculativa e che erano state risvegliate in lui dalle lezioni di Fichte vennero da lui annotate ed egli le tolse più tardi per fondamento nell'elaborazione del suo scritto polemico: *Reinhold, Fichte e Schelling* (1803, nuovamente pubblicato nel 1824 sotto il titolo *Polemische Schriften*, I), il qual libro rese per la prima volta noto il suo nome ed ancora oggidì possiede grande interesse per la sua descrizione del vero metodo filosofico. Passò alcuni anni come precettore nella Svizzera, dove continuò i suoi studi filosofici e scientifici. In seguito insegnò come libero docente in Jena, opponendosi alla filosofia speculativa dominante in questo centro del romanticismo. Nominato professore ad Heidelberg pubblicò *Wissen, Glauben und Ahndung* (1805), un'esposizione popolare delle sue idee sulla gnoseologia e sulla filosofia della religione, e poscia la sua opera principale *Neue Kritik der Vernunft* (1806-7), nella quale egli riprese il pensiero di

Kant e cercò di correggerlo e di svolgerlo più ampiamente. Oltre Kant, anche Jacobi, ebbe influenza su di lui, poichè l'importanza da quest'ultimo attribuita alla coscienza immediata ed al sentimento concordava con la sua convinzione dell'importanza fondamentale dell'esperienza psicologica. Ma mentre Kant vuole, secondo Fries, troppo dimostrare e cade perciò in un nuovo dogmatismo, Jacobi vuole dimostrare troppo poco e rimane quindi propriamente fuori della filosofia. In uno scritto polemico (contro Schelling): *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst* (1812) Fries trattò più diffusamente del suo rapporto con Kant, Jacobi e la filosofia del romanticismo. Durante tutta l'ultima parte della sua vita (1816-43) Fries insegnò come professore a Jena. A cagione delle sue idee politiche liberali, svolte da lui in romanzi e altri brevi scritti, fu per lui una gioia tutta particolare il ritornare nel granducato di Carlo Augusto, essendo questo l'unico paese in cui fossero state mantenute le promesse, fatte dal principe dopo le guerre per la libertà, di introdurre una costituzione parlamentare. Come discepolo di Kant, Fries attribuiva nella sua etica grande importanza al sentimento della dignità personale ed insegnava che una vita vigorosamente personale può solamente esplicarsi dove la vita pubblica sia compenetrata dalle idee dell'onore e della giustizia; nell'*Ethik* da lui pubblicata nel 1818 egli dice (pag. 377): " Il servire ai fini di singoli uomini e di singole classi è per i popoli una ignominia; la vera condizione della libertà civile è che nello Stato imperino soltanto i fini collettivi ". In questo spirito egli cercò di influire sulla gioventù accademica, che dopo le guerre era ritornata agli studi; nello stesso tempo si adoperò a combattere le rozze usanze fino allora dominanti nella vita studentesca. Combattè energicamente le associazioni segrete e propugnò invece la costituzione d'una associazione di tutti gli studenti tedeschi, la quale avrebbe mantenuta viva quella unione che si era stretta nella lotta comune contro la conquista straniera. L'aver egli partecipato alla festa di Wartburg nel 1817, dove vennero tenuti discorsi in questo spirito e dove, ad imitazione di Lutero quando bruciò la bolla di scomunica, si arsero alcuni libri (realmente o supposti) reazionari, scatenò contro di lui una tempesta, che Carlo Augusto, a lui affezionato, tentò invano di impedire. Dalla Prussia e dall'Austria si volle il suo congedo, ed allorchè Sand, uno degli uditori di Fries, commise l'omicidio di Kotzebue (il quale era come

il simbolo dello reazione e dell'influenza straniera) si dovette accondiscendere a tale esigenza, ma si fece in modo che egli rinunciasse solo alla cattedra di filosofia ed occupasse invece una cattedra di fisica. Già in Heidelberg egli aveva insegnato fisica e filosofia, e ciò è una prova della solidità della sua cultura scientifica. Egli pubblicò una filosofia matematica della natura, una fisica, ed una astronomia popolare, opere che furono apprezzate da uomini come Gauss ed Alessandro von Humboldt. Questo lato dell'attività di Fries ha importanza in quanto egli difende la concezione rigorosamente meccanica della natura, che la filosofia naturale romantica credeva di poter trascurare come senza importanza. Era convinzione di Fries, espressa fra l'altro nella sua *Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlicher Entwicklung* (1837-40), una delle opere più eminenti per il suo tempo, che la concezione rigorosamente scientifica dei fenomeni dell'esperienza esteriore ed interiore sia il vero punto di partenza dei problemi filosofici dell'età moderna. Per questo lato simpatizzava con Spinoza del quale accoglie l'ipotesi dell'identità, mentre si oppone a lui come filosofo costruttivo. Nella sua *Psychische Anthropologie* (1820-21) si fonda sull'osservazione interna e sulla fisiologia e reca un interessante contributo sia alla dottrina della sensazione, sia altresì alla teoria dell'associazione delle rappresentazioni (al meccanismo psichico) ed alla teoria dell'unità e dell'attività della vita spirituale in tutti i gradi. Con tutte le sue mancanze quest'opera può venir considerata come un notevole antecedente della psicologia moderna.

Fries si considerava egli stesso come un seguace di Kant. Ancora due anni prima della sua morte scriveva ad un suo amico e discepolo, il teologo De Wette: " Per ciò che riguarda la futura vittoria di Kant la mia opinione è che, se verrà tempo in cui di nuovo si aspirerà ad una scienza chiara e solida nelle cose della filosofia, ci verrà fatta ragione. Ma quando ciò accadrà io non lo so „. (Henke, p. 268). Non era però sua opinione che si dovesse approvare la filosofia di Kant così quale essa era. Egli sentiva in essa la mancanza di un fondamento psicologico a quella autoconoscenza nella quale, secondo Kant, deve consistere la filosofia critica. L'osservazione di noi stessi ci deve mostrare in quali forme spontaneamente lavori la nostra conoscenza (la ragione nel senso più ampio della parola, come agente sia nella sensazione,

sia nel pensiero). Dall'esperienza psicologica vengono derivati mediante l'astrazione (e non mediante l'induzione) quei concetti fondamentali che esprimono queste forme. Ma il risultato a cui in questo modo noi possiamo pervenire può soltanto essere un risultato probabile; non vi è un'assoluta garanzia che noi abbiamo realmente trovato i veri concetti fondamentali. Apodittica può essere solo quella conoscenza la quale si basi sulle forme dell'attività autonoma dello spirito conoscente; ma questa attività autonoma non è mai incondizionata, poichè essa deve sempre venir eccitata da stimoli che non sono prodotti da essa medesima; ed anche quando per mezzo dell'astrazione abbiamo trovato le forme pure del pensiero (come nella logica e nella matematica), la conoscenza che su queste forme può venir edificata non è che formale. Ciò nondimeno Fries opina che si possa costrurre un sistema completo di concetti (categorie ed idee) mediante i quali noi abbracceremmo il campo di tutta la conoscenza della natura. Egli crede che Kant sia riuscito alla completa enumerazione di questi concetti fondamentali, onde nella propria esposizione segue il sistema di Kant. Qui sta un problema che Fries non considerò abbastanza sottilmente. Egli ammette che ogni esperienza psicologica è piena di lacune; soltanto per mezzo della riflessione, per mezzo di una “ coscienza riflessa „, di una attenzione rivolta alla nostra propria spontanea attività dello spirito, noi scopriamo quelle forme di cui immediatamente e spontaneamente ci serviamo, e questa riflessione avviene in modo graduale ed occasionale e non è mai perfetta. Non pertanto noi dobbiamo per questa via poter scoprire il modo *costante* ed *immutabile* in cui la nostra ragione opera. Vedi specialmente *Nuova critica,* I, pag. 198-200. Ben a ragione Fries dice che qui si nasconde tutto il segreto della filosofia. Egli non ha aperto questo segreto nella misura che egli stesso crede. Così il sistematismo di Kant come la fede di Jacobi hanno qui troppo influito su di lui e gli hanno impedito di proseguire l'analisi sino alla fine.

Una seconda obbiezione principale sollevata da Fries contro Kant è contro la sua illusione di poter dare una prova della validità obbiettiva della conoscenza. Fries ritiene con Maimon che Kant abbia soltanto mostrato come noi possediamo effettivamente e adoperiamo certe categorie *(quaestio facti),* ma non che noi abbiamo il diritto di servirci delle medesime *(quaestio juris).* La validità

obbiettiva della nostra conoscenza non può venir provata. Noi non possiamo paragonare l'una all'altra la conoscenza e l'esistenza, ma soltanto paragonare la conoscenza mediata e riflessa con l'immediata. Verità non significa la concordanza della conoscenza con l'oggetto, ma la concordanza della conoscenza mediata con l'immediata; ogni prova riposa quindi in ultimo su di un fondamento soggettivo (*Nuova critica*, I, p. 288-295 ; *Scr. polem.*, p. 124, 351-354). Questo ha accennato Kant, ma non svolto; per cui i suoi discepoli speculativi si lasciarono indurre a scambiare il rapporto fra il soggetto della conoscenza e l'oggetto di questa (rapporto che non è posto fuori della conoscenza stessa) con un rapporto di causalità ed a navigare nel mistico mare dell'unità del pensiero e dell'essere.

Contro la filosofia speculativa Fries non afferma soltanto che noi non possiamo stabilire un principio *costitutivo* definitivo, ma afferma altresì che i nostri principii sono solamente regolativi. Nello stesso tempo dichiara che la vera opera filosofica consiste nel metodo analitico regressivo che partendo dal dato conduce a scoprire i concetti fondamentali condizionanti la conoscenza intellettiva. La speculazione conduce facilmente alla pigrizia intellettuale; il solo criticismo rende necessariamente operosi. L'idealismo ed il dogmatismo non sono — come opina Fichte — la contrapposizione suprema. L'idealismo, quando non esamini le proprie presupposizioni, può essere altrettanto dogmatico quanto il materialismo. Essi stanno in opposizione l'uno all'altro soltanto per i loro risultati e non per il loro metodo; ma di maggior importanza è l'opposizione che riguarda il metodo, la vera arte del filosofare, e qui è il criticismo che forma l'opposto di ogni dogmatismo, potendo quest'ultimo presentarsi sotto forma idealistica o sotto forma materialistica (*Scrit. polem.*, p. 257). Il sistema non è così importante come il metodo. Il sistema ha importanza per l'ordine e la chiarezza che esso introduce nella nostra conoscenza; ma chi crede di raggiungere con l'aiuto di esso un qualche cosa di più, chi crede di potere mediante il sistema ampliare la propria conoscenza s'inganna (*Nuova critica*, § 70).

Fries trova la ragione della limitazione della nostra conoscenza nel fatto che noi non possiamo formare nella scienza alcuna serie compiuta, non possiamo raggiungere un tutto definitivo. Tutte le cose della natura materiale sono sottoposte alle leggi della fisica,

tutte le cose della natura spirituale sono sottoposte alle leggi della psicologia, e per via dell'analogia noi possiamo immaginarci che dappertutto debba esservi il medesimo rapporto fra un esterno materiale ed un interno spirituale. Ma anche per questa via noi non giungiamo al di là del finito — e in genere non vi è una via scientifica che conduca dal finito all'infinito ed all'eterno. Soltanto la fede può abbracciare l'eterno. La fede ha origine in quanto noi immaginiamo aboliti i limiti a cui è continuamente sottoposto il nostro sapere — dunque per una negazione. Ogni fenomeno, ogni oggetto del sapere è limitato, e la credenza che a fondamento del mondo dei fenomeni vi sia un essere eterno può soltanto aver origine per via di negazione. Noi non possiamo formare dei concetti positivi dell'eterno. Ogni rappresentazione positiva di esso (come nelle ordinarie rappresentazioni di Dio e dell'immortalità) è figurata e se si vuol trasformarla in conoscenza, si ha la mitologia. Parimenti è impossibile derivare il finito (i fenomeni) dall'eterno; siffatti tentativi speculativi non conducono che a romanzi filosofici, ognuno dei quali ha un racconto suo proprio. Non vi è che una verità; perciò è una stessa realtà quella che noi consideriamo nella scienza come mondo finito dei fenomeni e quella che consideriamo nella fede come fondata su di un principio eterno, — così come è uno stesso mondo fenomenico quello che noi consideriamo nella fisica dall'esterno e quello che consideriamo nella psicologia dal lato interno. Fries distingue in accordo con Kant le idee come rappresentazioni di una totalità assoluta dai concetti il cui oggetto è sempre limitato e relativo. Ma si scosta da Kant e dai romantici coll'affermare che le idee sorgono per una via negativa. Per la fede si richiede tuttavia più che una semplice negazione dei limiti; la fede è una convinzione fondata sull'interesse, sul sentimento del valore. E sebbene il contenuto della fede possa soltanto venir rappresentato in modo simbolico, certi fenomeni si possono tuttavia considerare come rivelazioni di quell'essere eterno che è inaccessibile al pensiero. La intuizione dell'essere eterno come vera essenza delle cose, ha il suo fondamento nella bellezza e nella sublimità della natura, bellezza e sublimità che raggiungono il loro vertice supremo in ciò che di bello e di sublime può offrire l'individualità umana. Fries vede una stretta affinità tra il sentimento estetico ed il sentimento religioso, un'affinità molto più stretta che non secondo Schleier-

macher, cui la sua filosofia della religione ricorda in alto grado, per quanto essa ne sia indipendente. Avendo Fries svolto la sua filosofia teoretica in modo molto più deciso ed esteso che non Schleiermacher, egli si astiene anche assai più di quest'ultimo da ogni reale od apparente accomodamento colle dottrine della chiesa. Il suo simbolismo è più libero e meno dogmatico. Egli criticava nel cristianesimo specialmente la sua esaltazione dei sentimenti passivi ed umili e la dottrina della redenzione contraria all'etica. Nell'idea kantiana della dignità personale dell'uomo vedeva il chiaro e completo svolgimento di un pensiero che la dottrina greca e la dottrina cristiana non erano ancora state in grado di svolgere, di un pensiero che poteva soltanto pervenire a realizzarsi per mezzo della pubblica vita dello Stato; poichè qui soltanto si compie l'educazione personale dell'uomo. L'individuo è per una specie di vocazione collegato nel suo svolgimento interiore con la società, ed in ciò Fries trova la giustificazione della dottrina aristotelica secondo la quale l'etica è una parte della politica, quantunque il pensiero fondamentale dell'etica sia superiore ad ogni politica.

Deriso da Hegel ed ancora oggidì da coloro che nutrono una ammirazione romantica per la filosofia del romanticismo (55), Fries ci ha lasciato, nella sua teoria della conoscenza, come nella psicologia e nella sua etica, pensieri che oggi ancora riaffermano la la loro verità ed il loro valore, mentre i sistemi speculativi già da lungo tempo più non offrono che un interesse storico.

b) **Johann Friedrich Herbart.**

Questo filosofo, il più eminente fra quelli che appartengono alla corrente critica, si è egli stesso chiamato un kantiano del 1828 (56). Ciò vuol dire che egli parte bensì dal fondamento dato alla filosofia da Kant, ma opina nello stesso tempo di aver fatto progredire il pensiero di un passo. La sua ammirazione per Kant non escludeva in lui una critica vigorosa, la quale andava anche oltre di quella di Fries. Con Fries ha in comune il metodo regressivo od analitico. Fin da quando seguiva i corsi di Fichte a Jena, vide chiaramente come non si possa tutto derivare da un unico principio. Un principio abbracciante l'intiera realtà può soltanto essere la conclusione, non il cominciamento del pensiero. In qual modo può

iniziarsi il processo di derivazione da un unico principio? Come può un pensiero passare in un altro pensiero? Già qui è da notarsi la tenace insistenza sul principio d'identità, sul principio che ogni cosa è ciò che è, come una caratteristica del pensiero di Herbart. Ogni divenire ed ogni mutamento contiene una contraddizione, poichè per essi è negata continuamente l'identità. I sistemi romantici con le loro evoluzioni da un principio assoluto erano perciò agli occhi di Herbart una serie ininterrotta di contraddizioni, un continuo mancare alla legge fondamentale del pensiero. Herbart espose queste difficoltà a Fichte, suo maestro, il quale dovette riconoscere l'acume del suo giovane uditore, quantunque questi attaccasse il suo concetto prediletto dell'io, il quale appariva agli occhi di Herbart come in assoluta contraddizione con se stesso, dovendo l'io essere nello stesso tempo unità e pluralità, dovendo divenire ed esplicarsi.

Non fu che dopo una grande resistenza per parte dei suoi che Herbart, il quale era nato il 4 maggio 1776 a Oldenburg, potè seguire la propria inclinazione per lo studio filosofico, alla quale andava unito un vivo interesse per la pedagogia teorica e pratica. Dopo aver ultimati i suoi studi visse, come parecchi altri filosofi tedeschi, alcuni anni nella Svizzera come precettore in una famiglia patrizia e qui ebbe origine nelle linee fondamentali il suo sistema. Era d'accordo con Kant nell'affermare che l'esperienza non ci presenta che dei fenomeni. Ma mentre Kant si arresta all'opposizione tra il fenomeno e la cosa in sè, Herbart dimostra (in un abbozzo di una *Teoria del sapere*, elaborato a Berna) che la rappresentazione deve in ultima analisi sempre accennare a qualche cosa che vien rappresentato e che non è esso medesimo a sua volta la rappresentazione di un qualche cosa d'altro, ma che è differente da tutte le rappresentazioni. Questo qualche cosa di differente da tutte le rappresentazioni (che più tardi vien chiamato da Herbart i reali) deve venire da noi pensato in modo che le contraddizioni che si contengono nei concetti dell'esperienza (sovratutto nel concetto dell'io da cui partì Herbart) spariscano. Con ciò era dato il programma con cui Herbart nell'anno 1802 diede principio in Gottinga alla sua attività come insegnante. Il suo svolgimento, il quale presenta un non lieve interesse filosofico, è tracciato in una trattazione di Robert Zimmermann: *Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang* (*Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der*

kaiserl. Akademie der Wissenschaften, 83 Band, Wien, 1876). La vita ulteriore di Herbart non offre alcun fatto saliente. Dotato d'un carattere calmo ed alieno dalle novità, divise la sua vita fra gli studi, le lezioni ed i lavori pedagogici. Dopo parecchi anni di insegnamento a Gottinga, coprì per molti anni ancora la cattedra di Kant a Königsberga, ma passò nuovamente i suoi ultimi anni a Gottinga, dove morì nel 1841. Già nel 1808 Herbart aveva in due opere importanti (*Hauptpunkte der Metaphysik* e *Allgemeine praktische Philosophie)* espresso le sue idee. Le sue indagini concernono sia la metafisica (per la quale intende tanto la teoria della conoscenza, quanto la trattazione del problema dell'esistenza, la cosmologia), sia la psicologia e l'etica. Nella *Einleitung in die Philosophie* (1813) diede una pregevole introduzione alla filosofia, che conserva oggi il suo valore per chiunque voglia iniziarsi a tale studio senza giurare subito in un sistema. Quantunque le idee fondamentali della filosofia propria di Herbart traspariscano, com'è naturale, in parecchi punti, questo libro è tuttavia condotto secondo l'indirizzo della filosofia critica, animato dallo spirito della ricerca e dell'esame. Il *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) svolge più estesamente quanto già era stato accennato negli *Hauptpunkte der Metaphysik* (§ 13) sotto il titolo di *Elementi d'una psicologia dell'avvenire.* Prima che Herbart pubblicasse questo manuale già aveva elaborato la sua grande opera psicologica (*Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik)*, sebbene essa non sia apparsa che negli anni 1824-25. Finalmente nella *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfangen der philosophischen Naturlehre* (1828-29) espose la sua trattazione del problema gnoseologico e del problema dell'esistenza.

a) Il primo punto di partenza è e deve essere l'esperienza. Ma, dice Herbart, l'esperienza non ci dà immediatamente una conoscenza. Essa non è una conoscenza, ma deve divenirlo per mezzo di una elaborazione. La coercizione che su di noi esercita l'esperienza è un punto assoluto di partenza, oltre il quale non si può risalire. Ma se noi non possiamo retrocedere al di là dell'esperienza, noi possiamo però progredire spingendoci innanzi. Anzi noi dobbiamo progredire per quest'ultima via, poichè le sensazioni che noi riceviamo non si accumulano in noi, ma si ordinano in forme ed in serie che offrono gravi problemi al pensiero. Prima che siano risolti questi quesiti, il pensiero non può aver pace. Forse può es-

sere necessaria una gran pazienza per conciliare le esigenze della rigida logica col dato empirico. Ma almeno edificando sull'esperienza e rinunciando ai castelli in aria si rimane sempre sul terreno saldo. L'età nostra è stata male avvezza in modo incredibile da coloro che in un batter d'occhio stabilivano un unico principio ed un unico metodo, ciò che ha condotto alla corruzione della scienza ed ha suscitato in molti uomini un vero orrore per la filosofia. Soltanto un sistema di ricerche regolari potrà dissipare questo orrore.

In ogni sensazione è dato qualche cosa di definito che noi dobbiamo ricevere così come esso è. Ossia è data una *posizione assoluta.* Ciò non va inteso nel senso che la sensazione sia un' immagine delle cose o ce ne dia l'immediata conoscenza. Noi non conosciamo le cose in sè; è questo un principio che il dogmatismo non potrà mai distruggere. Ma noi sappiamo che esse sono: esse sono poste appunto per mezzo dell'esperienza. Ed anche chiamando con il nome di apparenza il contenuto delle nostre sensazioni, sarà pur sempre impossibile immaginare questa apparenza senza assumere una realtà. Quindi si può enunciare il principio: *Quanto s'estende l'apparenza, tanto deve estendersi la realtà* (*Hauptpunkte*, p. 20). Ogni singola sensazione ci rinvia ad un singolo esistente, ad una singola posizione. È un principio capitale di ogni metafisica, il quale venne dapprima enunciato dagli Eleati, dice Herbart, che *l'essere è assolutamente semplice.* Ma non sì tosto questo essere vien immaginato con opposizioni interne, si presenta al pensiero un problema, in quanto è tolta la sua identità. Con ciò non vien escluso che possano esservi più enti, essendo ogni singolo ente l'oggetto di una posizione assoluta. Il rapporto tra i vari enti riguarda soltanto il pensiero, il quale paragona e combina, ma non gli enti in se stessi.

Ora se l'esperienza ci mostra un divenire ed un mutare continuo, noi abbiamo qui un'apparenza alla quale noi non possiamo arrestarci. Si tratta di trovare l'essere che sta a fondamento di essa. Il problema si era dapprima presentato ad Herbart nell'io di Fichte, il quale io deve venir concepito in una continua attività. Più tardi vide che il medesimo problema si contiene in ogni divenire, e paragonò perciò Fichte con l'antico Eraclito; l'affermazione del primo: " l'io pone se stesso ", e quella del secondo: " ogni cosa continuamente diviene ", si fondano entrambi sull'esperienza,

quella sull'esperienza interiore, questa sull'esperienza esteriore. Ma Herbart non può rimanere a nessuna delle due. Egli aggiunge ancora un terzo problema, il così detto problema dell'inerenza, il quale nasce dal fatto che una stessa cosa deve avere più proprietà. Anche sotto questo problema cade il concetto dell'io, in quanto l'io deve abbracciare una molteplicità interna.

La necessità di assumere una *molteplicità* delle cose esistenti (dei reali) scaturisce dal tentativo di spiegare le esperienze dei mutamenti e della molteplicità dei caratteri in una cosa; spiegare significa, secondo Herbart: eliminare le contraddizioni. Ogni cosa è ciò che è. Se essa ora si presenta nell'esperienza con un altro carattere diverso da quello di prima, ciò non può venir compreso dalla cosa stessa, ma esige la posizione di uno o di più altri reali, coi quali la nostra concezione pone in relazione la cosa. La differenza p, con cui il reale A si presenta a me in confronto del suo primo aspetto, deve spiegarsi ritenendo che io penso allora il reale A in unione a B. A non ha mutato, ma io l'ho composto con B (per se stesso egualmente immutabile). In questo modo A conserva la sua immutabilità, benchè l'esperienza ce lo mostri mutato. Il principio causale esprime, secondo Herbart, appunto che una cosa non muta coll'agire; il rapporto causale è dunque un rapporto che è fuori del tempo! L'attività (la quale è già un mutamento) si presenta nell'esperienza perchè noi poniamo la cosa in relazione con un' altra cosa. Ed il presentarsi di una cosa con più caratteri avviene egualmente solo perchè noi la componiamo a molte altre. A composto con B appare diverso che non se fosse composto con C o D oppure E, ecc. (una stessa cosa è all'oscuro diversa da quando è alla luce, si presenta all'occhio diversamente che non all'orecchio, ecc.). Il metodo impiegato da Herbart per eliminare le contraddizioni vien da lui stesso chiamato *metodo delle relazioni.* Non nel reale stesso, ma nella relazione in cui noi lo poniamo con altri sta la ragione di ciò che ci è mostrato dall'esperienza. Questa relazione non è per il reale stesso essenziale, ma fortuita. Per A è affatto indifferente che noi lo paragoniamo o non a B. Il nostro porre una relazione ed il nostro paragonare è una *concezione accidentale.*

Sebbene Herbart affermi contro Kant la necessità di inferire dai fenomeni le cose in sè (dall'“ apparire „ l' “ essere „), egli giunge tuttavia propriamente anche al risultato che tra i fenomeni ed i

reali esiste una gravissima opposizione. Nella *Psicologia come scienza* (§ 149, nota 2) dichiara conseguentemente che l'apparire non è una proprietà essenziale dell'essere e che ogni vera spiegazione del mondo sensibile deve condurre a rappresentare l'apparire come puramente casuale per l'essere. L'essere e l'apparenza sono dunque di una natura completamente diversa. La vera realtà non diviene, non muta, non può venir aumentata nè diminuita; essa è sottoposta alla rigida legge dell'identità. Essa è ciò che è e non abbisogna di svolgimento. Vi è una molteplicità di reali, perciò si può comprendere come noi, che non possiamo ristare dal comporre e dal paragonare, veniamo a conoscere dei mutamenti e delle proprietà composte. Ma ogni singolo reale in sè, come posizione assoluta, è indipendente da tutti gli altri. Due proposizioni caratterizzano il risultato del tentativo di Herbart di correggere i concetti dell'esperienza: 1) Nel regno dell'essere non vi sono eventi (*Metafisica gen.*, § 235); 2) Qualsiasi continuo è escluso dalla realtà (*Metafisica gen.*, § 209).

Herbart elimina le supposte contraddizioni dei reali evidentemente soltanto col trasferirle nella nostra conoscenza. Se nel mondo dei reali non deve nulla accadere, deve essere tanto più vivamente mosso il mondo delle rappresentazioni e dei pensieri, dove, fra l'altro, quelle contraddizioni hanno origine, vengono trattate e risolte. Lo stesso Herbart ha provato e descritto quell'interno affanno che precede la soluzione del problema: questi grandi casi interiori dovrebbero dunque soltanto essere apparenza. Fondando Herbart la sua psicologia non solamente sull'esperienza, ma anche sulla metafisica, questa conseguenza è inevitabile. Tuttavia sarebbe errato considerare Herbart come un realista estremo. Della propria natura dei reali noi non possiamo secondo lui nulla sapere, nè possiamo sapere se essi siano materiali o spirituali. Incontestabilmente la rappresentazione materialistica degli atomi assoluti, immutabili, meglio concorda con i reali di Herbart che non concorderebbe la rappresentazione di unità psichiche; e lo stesso Herbart ha affermato (contro l'idealismo metafisico) che le esperienze della natura interiore non potrebbe avere di fronte alle esperienze della natura esteriore alcun privilegio nel determinare le rappresentazioni dell'essenza dei reali. Ciononondimeno egli non lascia di servirsi di analogie coi nostri fenomeni psichici. Così, per esempio, quando chiama la conservazione della propria identità dei reali malgrado le rela-

zioni con altri reali *Selbsterhaltung*. Il concetto della tendenza alla conservazione è legittimo solo quando per conservare l'identità si debba superare una reale resistenza e quando si effettui un lavoro, dunque quando *accada* qualche cosa. L'autoconservazione è attività (eppertanto mutamento), e non solamente essere. L'autoconservazione dei reali si manifesta specialmente in quegli esseri a cui noi attribuiamo forza e vita e che nella nostra esperienza interiore pervengono alla coscienza come sensazioni. Anzi Herbart ammette che l'unico esempio a noi accessibile di autoconservazione ci è dato dalle nostre proprie sensazioni (*Metafisica gen.*, § 329). È dunque chiaro, e ciò è anche ammesso dal più acuto dei suoi discepoli ed interpreti (Drobisch, *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart*, 1876, p. 20), che Herbart pensa a modo suo, così come l'idealismo metafisico, i reali sull'analogia dei nostri proprii stati interiori. Ma nel suo sistema rimangono le contraddizioni fra le due proposizioni, che si debba dall'apparenza argomentare dell'essere, e che l'apparenza è accidentale all'essere, e fra le due altre che l'essere è immutabile, e che l'essere tende alla propria conservazione.

b) La contraddizione che qui si rivela fra la metafisica di Herbart e la sua psicologia è da lui lasciata in disparte in virtù della presupposizione che la metafisica, la quale deve esaminare tutti i concetti dell'esperienza, debba altresì costituire il fondamento della psicologia. La psicologia deve non solamente edificare sull'esperienza, ma anche sulla metafisica, e come vedemmo, il problema dell'io non è che una forma speciale del problema dell'inerenza e del mutamento ed esso è risolto non sì tosto son risolti questi. L'anima è un reale come gli altri reali; le sue sensazioni e rappresentazioni sono le espressioni della sua tendenza alla conservazione. Una sensazione sorge nell'anima quando questa deve affermare la propria essenza contro un altro reale. Ed Herbart coll'assumere che il reale che si trova a fondamento dei fenomeni spirituali è altro da quello che è a fondamento dei fenomeni materiali, finisce in uno spiritualismo, il quale si distingue da quello ordinario (cartesiano) solo in quanto gli enti fra cui ha luogo un'azione reciproca non sono di specie diversa (57).

La necessità di assumere un reale psichico sta nel fatto che le nostre rappresentazioni stanno sempre in un reciproco collegamento ed in un reciproco scambio d'azione. Ora si fondono l'una

nell'altra (mediante l'assimilazione), specialmente se vi ha fra di loro una certa affinità, ora si collegano in gruppi (complessioni), specialmente se esse sono di specie diversa (come i colori ed i suoni), ora si ostacolano, specialmente se sono omogenee senza potersi fondere l'una nell'altra. Il fatto che esse non possono stare senza combattersi o confondersi o raggrupparsi ci mostra che esse sono manifestazioni dell'autoconservazione di un medesimo essere rappresentativo. Esse inclinano incessantemente a formare un'attività unica, in quanto non si oppongono reciprocamente. Dall'assimilazione e dalla complessione ha origine una forza complessiva, la quale corrisponde a ciò che noi chiamiamo nostro io (che è così un risultato e non un principio) e che esercita un' influenza decisiva sulle ulteriori assimilazioni. Soltanto ciò che può fondersi coi gruppi dominanti delle rappresentazioni (Herbart chiama ciò: venir appercepito) può giungere all'esistenza psichica. I gruppi rappresentativi appercipienti compongono il carattere dell'individuo.

La psicologia di Herbart ha la sua grande importanza in ciò che essa parte dai singoli elementi (sensazioni e rappresentazioni) come fondamento di tutti i fenomeni spirituali. Con ciò segue la via seguita dapprima da Hume e da Hartley, la quale, pochi anni dopo che era apparsa la grande psicologia di Herbart, venne ripresa da James Mill. Herbart è uno dei rappresentanti più eminenti di quell'indirizzo psicologico che considera la molteplicità degli elementi come fondamento della vita spirituale e l'unità della coscienza come un puro prodotto dell'azione reciproca di questi elementi. Ciò che gli inglesi chiamano associazione è detto da Herbart assimilazione (associazione per somiglianza) e complessione (associazione per contatto). Egli si è acquistato un merito reale col sostituire alle facoltà dell'anima ancora accettate da Kant gli elementi semplici e coll'esigere che i fenomeni spirituali vengano spiegati dalla loro azione reciproca conforme a determinate leggi. Per le opere che ci provengono da lui e dai molti valenti psicologi della sua scuola (Drobisch, Waitz, Zimmermann, Wolkmann, Nahlowsky, Steinthal, Lazarus), la psicologia ha fatto grandi progressi. La posizione spiritualistica di una sostanza psichica è tuttavia in singolare contraddizione con questa importanza fondamentale attribuita alla molteplicità psichica. Se Herbart invece di fondare la psicologia sulla metafisica, l'avesse esclusivamente fondata sull'esperienza, avrebbe trovato nel fatto, che nella coscienza

non vi è una molteplicità sconnessa, una caratterizzazione essenziale della vita della coscienza ed avrebbe considerato suo còmpito il mostrare come questo segno caratteristico (la coscienza come attività sintetizzatrice) si manifesti in particolare nelle leggi psicologiche. Invece egli finisce in un atomismo psicologico e riesce in contrasto con l'esperienza perchè attribuisce ad ogni singola rappresentazione l'inclinazione a sussistere eternamente (58). E gli elementi mediante il cui concorso egli vuol spiegare tutto ciò che avviene nella coscienza, non sono che elementi conoscitivi. Il sentimento e la volontà non sono che prodotti delle relazioni fra le rappresentazioni. Il sentimento sorge quando una rappresentazione è stretta da più altre, cosicchè non può più muoversi liberamente, e l'impulso ha origine quando la rappresentazione si adopera a vincere un ostacolo e con ciò sempre più determina secondo se stessa altre rappresentazioni ora eccitandole ed ora deprimendole. L'osservazione psicologica non conferma per nulla questa teoria di Herbart che il sentimento ed il volere debbano sempre venir derivati dalla conoscenza.

Herbart si lasciò sicuramente guidare dal suo desiderio di fare della psicologia una scienza esatta sia quando partì dalla molteplicità degli elementi come fondamento e dall'unità della coscienza come puro risultato, sia altresì quando concepì il sentimento ed il volere come semplici risultati di rappresentazioni in contrasto. Come appare dal titolo della sua opera psicologica principale, egli vuole non solamente fondare la psicologia sull'esperienza e sulla metafisica, ma altresì sulla matematica. Ritiene ciò possibile per il fatto che le rappresentazioni aumentano e diminuiscono di chiarezza o, come egli si esprime, si elevano e si abbassano, e che questo elevarsi ed abbassarsi vien condizionato dal reciproco rapporto delle rappresentazioni. Il fatto decisivo sta qui nella resistenza reciproca. La psicologia matematica di Herbart mira a scoprire le determinate leggi di questa resistenza. Ma qui si presenta a lui una difficoltà, giacchè le forze con cui le singole rappresentazioni cercano di mantenersi nella coscienza non possono venir misurate, così come le forze fisiche, per mezzo di un movimento nello spazio; è anzi già un'espressione figurata il parlare dell'elevarsi e dell'abbassarsi delle rappresentazioni. Noi manchiamo di un'unità di misura per la meccanica psichica. In mancanza di essa Herbart parte dal principio che la somma delle resistenze nella coscienza è in ogni mo-

mento il minimo possibile, poichè tutte le rappresentazioni si sforzano di mantenervisi. Se la resistenza (oscuramento) deve essere la minima possibile, si potrà determinare matematicamente in che modo essa deve venir ripartita fra le varie rappresentazioni che sono contemporaneamente date o tendono ad emergere. — Malgrado la ingegnosità del ragionamento non riuscì ad Herbart di indicare una concordanza dei risultati, che egli derivò in tal modo per via matematica, colle osservazioni psichiche, e del pari non può ritenersi valido il principio su cui egli si basa. La validità di esso dipende dall'ipotesi che le rappresentazioni debbano essere forze indipendenti. Ma se la natura della vita cosciente consiste in un'attività unificatrice, il singolo elemento non ha un'energia indipendente: il mantenersi o non di questa nella coscienza malgrado la sua opposizione con gli altri elementi non dipende da lui solo, ma dalla energia totale su cui la coscienza può contare per la sua attività sintetizzatrice. Quanto più la sintesi è energica, tanto maggiore sarà il numero delle rappresentazioni contrastantisi che possono venirvi comprese senza imbarazzo. Ed a ciò si aggiunga che le rappresentazioni non sono l'unico elemento. Durante uno stato affettivo una rappresentazione può rimanere assai più liberamente di ciò che dovrebbe esserlo secondo le sue relazioni colle altre rappresentazioni. — La scuola di Herbart lasciò infatti cadere la sua psicologia matematica, od almeno non la svolse più oltre. Ma per quanto Herbart non sia riuscito nel suo tentativo, questo medesimo tentativo ci è una prova della sua energia nella ricerca e del suo saldo convincimento che la regolarità non è nel campo della natura spirituale minore che nel campo della natura materiale (59).

c) Non vi è, secondo Herbart, un principio scientifico che sia in grado di riunire in sè la spiegazione della realtà e la determinazione di valore. La scienza dell'estimazione (chiamata da Herbart estetica nel senso più ampio del termine) deve perciò essere tenuta assolutamente separata dalla scienza della realtà. Anche per questa separazione della teoria dalla pratica, Herbart è un kantiano. Egli si oppone anche qui alla filosofia del romanticismo il cui principio supremo deve contenere nello stesso tempo la spiegazione della realtà e il criterio dell'estimazione. La distinzione dell'una e dell'altra è per lui tanto più necessaria in quanto la scienza teoretica termina, secondo la sua concezione, con la posizione di reali privi di relazioni, mentre gli apprezzamenti concernono precisamente non

delle realtà, ma delle relazioni fra realtà. Quando noi diciamo qualche cosa bella o brutta, lodevole o riprovevole, abbiamo innanzi agli occhi le relazioni fra le proprietà della cosa o fra le varie inclinazioni di un singolo uomo, o fra le volontà di vari uomini. — Dai giudizi estetici in generale si distinguono i giudizi etici speciali per ciò che essi riguardano alcunchè che non costituisce soltanto il valore di una cosa, ma che fonda anche il valore incondizionato della personalità stessa.

Quanto è importante sottoporre i concetti dell'esperienza ad un esame critico, altrettanto è importante esaminare i concetti estimativi, specialmente etici. Spesso noi emettiamo apprezzamenti senza esserne accorti, onde possono facilmente insinuarsi false rappresentazioni: altri motivi che non quelli puramente etici possono entrare in azione ed unirsi a questi. Si tratta dunque di mettere in rilievo i rapporti fondamentali e semplici dell'apprezzamento per scoprire da quali idee pratiche noi siamo guidati. Un'idea pratica è un tipo ideale che noi spontaneamente vagheggiamo e teniamo presente quando giudichiamo chiaramente il rapporto armonico o disarmonico fra la convinzione e l'agire di un uomo o fra le operazioni di parecchi uomini nelle loro relazioni reciproche. Fra ciò che un uomo ritiene per retto e l'indirizzo del suo reale volere può aver luogo una disarmonia; noi disapproviamo un tale rapporto come quello che contrasta all'*idea della libertà interiore.* Oppure l'energia con cui egli cerca di realizzare la sua convinzione è troppo esigua e la convinzione stessa troppo debole; noi disapproviamo un tale rapporto in virtù dell'*idea della perfezione.* Similmente si manifestano *le idee del diritto, dell'equità e della benevolenza* nei nostri giudizi per riguardo al rapporto tra le varie volontà individuali. Ma questi giudizi sono sicuri ed universalmente validi solo quando i rapporti si presentano limpidi e chiari e quando venga tenuto lontano ogni interesse estraneo. Naturalmente è solo in seguito ad una evoluzione così individuale come sociale che l'uomo acquista la facoltà di essere determinato nei suoi apprezzamenti dalle idee pratiche. L'essenziale in appresso è di collegare a queste idee gruppi sufficientemente forti di rappresentazioni onde esse possano diventare una potenza nell'anima. L'affermazione kantiana dell'imperativo categorico non sarebbe stato possibile senza l'evoluzione anteriore. Tuttavia Kant non aveva ragione nel ritenere che le idee pratiche debbano sempre imporsi con una necessità imperiosa. Chi è in grado di formare le

idee pratiche e mantenerle deste in sè, saprà quanto sia dolce il loro imperio.

Herbart è nella sua etica sotto l'influenza dell'etica inglese del secolo diciottesimo, forse specialmente sotto quella di Adamo Smith, il cui " spettatore imparziale " stabilisce precisamente le estimazioni volute da Herbart. Ma egli vuol tener lontano ogni più profonda spiegazione psicologica dei giudizi etici e parimenti vuole astrarre da ogni intento pratico e da ogni fondamento dell'estimazione. Vuole che si apprezzi i rapporti della volontà come si apprezza un pezzo di musica. La sua etica ha un'impronta estetica e non considera abbastanza che i giudizi etici, se schietti e primitivi, scaturiscono da una volontà e vengono fondati dal pensiero di un fine pratico che si vuol conseguire. Ciò nondimeno l'etica di Herbart è di alto interesse per la chiara descrizione e la chiara analisi dei più importanti rapporti della volontà, come pure per lo studio da lui posto nel conservare all'etica la sua indipendenza dalla teologia. Questo studio ha tanto maggior valore in quanto Herbart non era nei rapporti religiosi meno conservatore che in politica. Nella sua fede si attenne alla chiesa protestante; ma nonostante le tendenze teologiche della sua filosofia religiosa, anch'egli rileva con vigore come il concetto di Dio venga sempre formato mediante determinazioni psicologiche ed etiche tolte dall'uomo. È adunque importante di svolgere le idee etiche nella loro purezza ed indipendenza affinchè si abbia anche un vero concetto di Dio. La filosofia teoretica di Herbart non presenta alcun punto di riannodamento colla teologia (60), perciò la sua filosofia della religione è abbastanza debolmente connessa col resto della sua dottrina. Solo si avverte come una conseguenza della sua psicologia quando egli fa rilevare quanto sia importante che la forma ed il contenuto delle idee religiose pongano queste in grado di riempire l'animo umano e di formare in esso gruppi di rappresentazioni vasti e forti.

c) Federico Edoardo Beneke.

In una lettera ad Herbart (22 maggio 1824) Beneke scrive: " Indipendentemente l'uno dall'altro noi siamo pervenuti alla convinzione che la psicologia, quando debba risolvere tutti i quesiti che le si presentano, abbisogna di una radicale riforma ". Intorno ai

problemi spettanti alla psicologia i due filosofi non erano completamente concordi. Ambedue però le assegnavano il compito di spiegare ciò che Kant, e dopo di lui Fries, avevano chiamato " le forme ", come risultati di processi spirituali e non come modi di attività presenti tali e quali fin da principio. Beneke le concepisce più decisamente ancora di Herbart come prodotti spirituali la cui origine è dovuta ad un regolare processo evolutivo e deve venir determinata dalla psicologia. Ma mentre Herbart vuol fondare la psicologia non solamente sull'esperienza, ma altresì sulla " metafisica ", ciò che vuol dire su di un'indagine della natura della realtà, antecedente l'indagine psicologica, Beneke afferma che la psicologia è la scienza filosofica fondamentale, poichè i concetti di tutte le altre scienze filosofiche sono prodotti spirituali, ed egli vuol trattare la psicologia stessa soltanto come una scienza sperimentale. È invero compito della filosofia condurre ad una concezione del mondo; ma il suo oggetto più vicino è appunto la vita della coscienza, sia perchè questa è ciò che maggiormente ci interessa, sia perchè noi conosciamo immediatamente questo lato dell'esistenza, mentre il lato materiale non ci è noto che per mezzo della coscienza, sia finalmente perchè noi, prima di passare ai più alti problemi, dobbiamo vagliare le forze dell'intelletto umano. Beneke facendo in questo modo della psicologia empirica il fondamento di tutta la filosofia rammenta la scuola inglese ed egli stesso, del resto, confessa di essere discepolo di Locke. Solamente in Germania, egli dice, non si sa che la psicologia, e per conseguenza tutta la filosofia, edifica sull'esperienza, perciò in confronto degli altri popoli che hanno accolto gli insegnamenti di Bacone, di Locke e di Hume, si è qui molto meno innanzi nella filosofia. Lo stesso Kant non si mantiene fedele al metodo empirico, ma lo rinnega passando dalla critica alla costruzione positiva. I suoi seguaci nella speculazione non hanno, malgrado tutta la loro genialità, che recato pregiudizio alla filosofia. Essi trovarono un grande seguito perchè approfittarono dell'entusiasmo destato da Kant. Ma tutto questo periodo speculativo non deve venir considerato che come un fenomeno della storia della coltura; questi arditi sistemi non abbisognano di una confutazione, bensì di una spiegazione storica.

Allorchè Beneke si esprimeva in questo modo sulla filosofia, specialmente sulla filosofia di quel tempo (nell'opera *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben*,

1833), aveva combattuto le sue prime lotte e pubblicato le sue opere più importanti. Durante i suoi anni di studio avevano specialmente influito su di lui Fries (per mezzo del suo amico e discepolo De Wette) e Schleiermacher. Anche Jacobi esercitò su di lui grande influenza, per la sua affermazione dell'importanza dell'osservazione immediata: ma ne lo allontanava l'avversione di Jacobi per l'analisi e per la dimostrazione. All'età di ventidue anni concepì il disegno di lavorare ad una riforma della filosofia, oppressa dalle astruserie della speculazione, e nel medesimo anno (1820) si abilitò all'Università di Berlino. In alcune trattazioni minori svolse le sue idee intorno al compito ed al metodo della psicologia e come docente privato tenne frequentate lezioni. Ma dopo che apparve la sua *Physik der Sitten* (1822), la quale formava un contrapposto alla « Metafisica dei costumi „ di Kant, il suo nome venne radiato dalla lista dei docenti senza che gli riuscisse di ottenere spiegazioni sulla ragione di questo procedere. Solo il ministro, un fautore di Hegel, gli dichiarò che una filosofia la quale non derivi ogni cosa dall'assoluto non merita un tal nome! Lo stesso Benoke credette che Hegel, al quale un discepolo di Fries e di Schleiermacher all'università era inviso, non fosse estraneo a ciò. Forse anche dal titolo dell'opera si era argomentato che Beneke insegnasse il materialismo, quantunque con la sua " Fisica „ egli non intendesse che il tentativo di una fondazione naturale, sperimentale dell'etica. Il libro stesso è di non piccolo interesse per la storia dell'etica, poichè esso sostiene la necessità di fondare psicologicamente il punto di vista etico e cerca di mostrare che i giudizi etici si svolgono per mezzo della riflessione sul modo in cui il sentimento vien posto in moto dalle azioni umane, dalle proprie come da quelle degli altri. Beneke tratta i giudizi etici precisamente come Schleiermacher i dogmi della fede e non vi è dubbio che egli non subisca qui l'influenza delle lezioni di Schleiermacher. Oltre a ciò afferma, in accordo con Jacobi, ma in opposizione alla morale assoluta ed universale di Kant, l'importanza delle predisposizioni individuali per la determinazione di ciò che nei singoli casi è giusto e doveroso. E mentre i suoi predecessori tedeschi da Kant in poi avevano voluto innalzare l'estimazione etica al di sopra di ogni considerazione sugli effetti delle azioni, per cui l'etica assumeva un carattere preponderantemente soggettivo, Beneke mantiene fermo che il modo in cui le azioni hanno parte nel bene e nel male degli

esseri viventi è decisivo per l'estimazione etica, dato pure che questa si distingua da quella giuridica, in quanto essa mira direttamente all'intenzione da cui le azioni scaturiscono (61). Sebbene Beneke pubblicasse un abile scritto in sua difesa, gli venne proibito di insegnare a Berlino. Per alcuni anni insegnò a Gottinga e qui pubblicò sotto il modesto titolo *Psychologische Skizzen* la sua opera più importante (1825-27). Verso quel tempo gli venne di nuovo concesso un posto nell'Università di Berlino e qui in misere condizioni, poichè l'hegelianismo dominante impediva che gli venisse accordata una cattedra ordinaria, egli spiegò una feconda attività come docente e come scrittore nel campo psicologico, pedagogigo ed etico. Specialmente i suoi scritti pedagogici incontrarono il favore del pubblico. Il primo marzo dell'anno 1854 morì annegato; afflitto da una lunga infermità e da profonda tristezza, in un istante di follia, probabilmente pose fine egli stesso alla sua vita.

Mentre Herbart cerca di comprendere la vita della coscienza nelle varie forme e nei vari gradi come il prodotto di una molteplicità di singoli elementi (per la fusione, la complessione e la reciproca loro resistenza) le teorie psicologiche di Beneke presentano un carattere più biologico. Egli concepisce lo svolgimento della vita della coscienza come lo sviluppo di dati germi o disposizioni che chiama *facoltà originarie* (specialmente le facoltà della sensazione e del moto); secondo Herbart, l'anima è, per contro, una tabula rasa fino a che altri reali, entrando con essa in relazione, non ne eccitino la tendenza alla conservazione propria. Le facoltà originarie sono collegate con un impulso attivo. Esse scoprono spontaneamente le eccitazioni esterne che sono in grado di favorire la loro completa esplicazione. E per l'influenza delle esperienze esterne sempre si formano nuove facoltà, poichè le eccitazioni anteriori non spariscono interamente, ma lasciano dietro di loro delle traccie o disposizioni che eserciteranno la loro azione in occasione di eccitazioni posteriori. Perciò fra il cosciente e l'incosciente avviene un continuo scambio d'azione. Per il concetto di “ facoltà „ Beneke intende appunto soltanto esprimere le incoscienti condizioni interne che fin dal principio e ad ogni grado cooperano con le esperienze esterne. Noi non siamo, invero, in grado di separare nettamente ciò che deriva dalle esperienze esterne da ciò che è dovuto alle condizioni interne; ma l'incessante coefficienza dell'interno e dell'esterno non può essere posta in dubbio. Il rapporto complessivo fra il cosciente e

l'incosciente vien da Beneke fatto oggetto di un interessante esame. Fra gli altri fenomeni psicologici che vengono esaminati nella sua opera principale (il contenuto essenziale venne poscia più brevemente esposto nel suo *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 1833), debbonsi accennare l'importanza del rapporto di contrasto per il sentimento e l'inclinazione degli elementi spirituali ad estendere il loro carattere sullo stato complessivo dell'anima (Beneke chiama questo processo " egualizzazione „, mentre sarebbe forse più conveniente il chiamarlo " espansione „). Se un così gran numero di elementi e di leggi concorre a determinare lo svolgimento della vita della coscienza, non deve far meraviglia che i gradi più alti di questo svolgimento possano essere siffattamente diversi da quelli inferiori che essi non possano apparentemente venir spiegati da questi ultimi. Come nel germe onde nascerà un ciliegio non si può vedere alcuna traccia dei frutti, i quali appariranno solo come prodotti dell'albero completamente sviluppato, così non si può nelle forme infime della vita della coscienza vedere preformate le più alte. Le forme della vita più alta dell'anima non sono innate, nè pervengono nell'anima dall'esterno, ma sorgono durante l'evoluzione spirituale conformemente alle loro leggi particolari. La psicologia di Beneke meriterebbe una trattazione monografica che ne esaminasse il rapporto sia con la psicologia antica (specialmente con Hume e Tetens) sia con quella dei tempi più recenti.

Tuttavia Beneke non ha sempre tenuto chiaramente presente il carattere biologico della sua psicologia, nè vi si mantiene fedele in modo continuo. Nel suo ardore di sostenere la ricerca psicologica contro la filosofia speculativa egli esalta l'esperienza interiore non solamente a spese del pensiero astratto, ma altresì a spese del pensiero esteriore affermando che quella è più chiara e più precisa di questo, ciò che specialmente si dimostra nel fatto che noi siamo in essa in grado di seguire i singoli elementi nella loro azione comune. Ma ciò sembra presupporre che i prodotti spirituali siano nel loro originarsi dagli elementi completamente perspicui, ciò che è in contraddizione con la differenza qualitativa degli elementi e dei prodotti che Beneke pone così giustamente in rilievo. " Non si dimentichi „, egli dice (*Skizzen*, II, p. 329), " che la composizione è pur qualche cosa e che il prodotto se anche non contiene in sè nulla più che la somma dei suoi fattori, tuttavia appunto come somma, come tutto organicamente costituito è diverso

non solo da ogni singolo fattore ma anche da un semplice accozzo dei medesimi ". In ciascuna di tali composizioni organiche (per esempio nell'originarsi di una nuova facoltà) deve sempre esservi qualche cosa che non può venir interamente penetrato dall'osservazione interiore, come del resto dappertutto nella natura il sorgere di nuove qualità è il più grande dei problemi. E nel campo della natura esteriore si possono additare molto più chiaramente che non nel campo della natura interiore quelle condizioni che determinano la formazione di nuove qualità.

Se Beneke ha un esagerato concetto della perfezione della psicologia come scienza (o delle sue speranze di perfezione), ciò deriva certamente anche dal fatto che egli eleva la psicologia al grado di scienza filosofica fondamentale. È partendo dalla considerazione psicologica che noi possiamo orientarci nell'esistenza. I principii della filosofia della natura vengono tolti dalla psicologia: mentre nella nostra esperienza interiore noi abbiamo occasione di conoscere una parte dell'esistenza *quale essa è in sè*, noi concepiamo naturalmente quella parte dell'esistenza da noi conosciuta solamente come un essere esteriore, obbiettivo (la natura materiale) sull'analogia di noi stessi. Quindi trasportiamo per via analogica le forme e le leggi del mondo dell'anima nella natura materiale. La filosofia della natura insegnata da Beneke si distingue da quella di Schelling per ciò, che essa è cosciente del suo carattere ipotetico e sa di essere solamente un'analogia, nè assume, come voleva Schelling, la identità dello spirito e della materia. E mentre Schelling credeva di poter sostituire questa interpretazione idealistica fondata sulla analogia alla concezione meccanica della natura, la qual concezione era da lui considerata come erronea, Beneke mantiene ferma la legittimità e la necessità di una spiegazione materiale particolare di tutti i fenomeni materiali della natura. Così, per esempio, egli approva i tentativi di dare una spiegazione fisiologico-anatomica dei fenomeni delle malattie mentali, per quanto ponga in rilievo l'importanza dei sintomi psichici. Sotto questo rapporto si accosta alla concezione di Spinoza (vedi specialmente la sua opera: *Das Verhältniss von Seele und Leib*, 1826, p. 219 e seg.; 243 e seg.), sebbene altre espressioni rinviino piuttosto ad una concezione affine a quella di Herbart; come, per esempio, dove sostiene che le difficoltà di un'azione reciproca fra i due elementi non omogenei possono venir eliminate quando si immaginino i medesimi come aventi

luogo fra l'anima e l'essenza analoga all'anima che è a fondamento degli elementi materiali. Sul bivio che qui si apre Beneke non si è fatta un'idea perfettamente chiara (62). — Come la conclusione analogica ci conduce nella filosofia della natura a concepire tutti gli esseri materiali come membri di una serie che dal grado da noi occupato nell'esistenza discende gradatamente, così essa ci conduce nella filosofia della religione a rappresentarci degli esseri superiori simili a noi. Ogni religione ed ogni scienza della religione, per quanto raffinata e spiritualizzata, non esce mai dall'antropomorfismo. E poichè la distanza fra Dio e l'uomo è probabilmente molto più grande che non fra l'uomo ed il verme, e poichè inoltre noi manchiamo nella filosofia della religione di un punto di appoggio quale abbiamo nella filosofia della natura con la concezione meccanica della natura, le rappresentazioni religiose sono oggetto di fede ed il compito essenziale della filosofia della religione si è quello di indagare lo svolgimento psicologico delle rappresentazioni di cui si serve la religione e di ricercare il fondamento di quel bisogno spirituale che appunto nella religione trova il suo soddisfacimento. Il concetto della filosofia della religione come psicologia applicata, risalta in modo chiaro ed interessante nelle seguenti parole: " La filosofia della religione non vuol più costringere nel letto di Procuste di un sistema preconcetto ed angusto l'evoluzione storica dei dogmi religiosi; ma ricostruendo tutte le figure in cui il soprasensibile si rivela e si è rivelato all'animo umano e derivandole dal più profondo fondamento della conoscenza interiore, essa le colloca, tutte riconoscendole, eppur tutte sottoponendole ad un'acuta critica, in quella connessione organica in cui a poco a poco dagli inizi della coltura umana fino ai nostri tempi si sono formate. Anche qui è dunque di nuovo la psicologia quella a cui è affidato il compito di districare e chiarire ciò che al primo sguardo si presenta come una molteplicità intricata e confusa ". (*La filosofia*, ecc., p. 27).

Sia come psicologo e come filosofo della natura, sia altresì come moralista e filosofo della religione (63) questo pensatore, un tempo misconosciuto, ci appare così come precursore di idee che nella generazione seguente trovarono terreno più fertile di quello che loro in Germania offrisse l'epoca romantico-speculativa.

D) Passaggio dalla speculazione romantica al positivismo od alla fede positiva.

a) Critica della filosofia hegeliana e scioglimento della scuola hegeliana.

Verso l'epoca della morte di Hegel (1831) la filosofia tedesca era sotto il deciso dominio dell'indirizzo speculativo, mentre l'opposizione per parte della filosofia critica e della ricerca particolare non era rappresentata che da piccoli gruppi. Fu perciò un avvenimento di grande importanza quando nel seno della filosofia speculativa si levò un'opposizione contro la forma definitiva che il pensiero del romanticismo aveva trovato nel sistema di Hegel. Sorsero pensatori che non volevano rinunciare alla speculazione, ma che non ne vedevano il compimento in Hegel; essi si proposero il compito di conservare il pensiero fondamentale di Hegel, ma di elevarlo con tutto il sistema ad una più alta unità; di procedere cioè con lui, come egli con i suoi antecessori. E ciò che si presumeva mancasse al sistema hegeliano venne tolto ora dalla sfera dell'esperienza, ora dalla fede positiva. Così Schelling, il quale finchè visse Hegel erasi tenuto in disparte, annunziò ora una filosofia nuova che doveva porre la speculazione in un armonico rapporto con l'esperienza come con la religione. Da Federico Guglielmo IV venne chiamato a Berlino per opporsi all'hegelianismo e qui nelle sue lezioni mostrò come per la via puramente razionale si possa soltanto acquistare una conoscenza delle possibilità e delle leggi generali, mentre la conoscenza del reale, il quale è sempre semplice ed individuale, richiede un atto della volontà che scaturisca dal bisogno personale, a cui non è possibile trovar soddisfazione per mezzo delle possibilità e delle leggi generali. Il passaggio della filosofia razionale a questa conoscenza fondata sulla fede e sulla volontà vien detto da Schelling un passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva. Soltanto la filosofia positiva può affermare la personalità di Dio — il problema principale che dal 1809 occupò il pensiero di Schelling ed attorno a cui, durante i primi dieci anni dalla morte di Hegel, si raccolse l'inte-

resse universale. Nella filosofia religiosa di Hegel si doveva esser giunti, secondo l'opinione sua, ad una conciliazione del pensiero con la fede. Ma dopo la sua morte si disputò ben tosto fino a qual punto si potesse dire che la filosofia di Hegel avesse condotto alla posizione di un Dio personale e della immortalità personale (64). Schelling ed i filosofi che più si accostano a lui, specialmente C. H. Weisse e Fichte (il figlio), affermavano il sistema di Hegel essere panteistico e tentarono di costrurre per via speculativa un teismo che non rinnegasse il panteismo, ma che lo accogliesse in sè ad una più alta potenza. Essi cercarono di mostrare che tutte le idee fondamentali si raccolgono in ultimo nell'idea della personalità e che quest'idea deve venir considerata come l'espressione della più alta realtà, come pure cercarono di provare (per un più ampio svolgimento di ciò che Scholling nel 1809 aveva espresso nella sua dissertazione intorno alla libertà) la possibilità di attribuire il carattere della personalità ad un essere infinito. Ma essi debbono propriamente tutti confessare che il teismo non può venir fondato scientificamente. Il passaggio di Schelling dalla filosofia negativa alla filosofia positiva fu in realtà un passaggio dal pensiero alla fede. Fichte il giovane, nel quale la tendenza è più forte di ogni interesse filosofico, ritorna al Dio fatto e finito della teologia popolare. Weisse, il più acuto e nello stesso tempo il più profondo di questi pensatori, ritorna a Schleiermacher la cui filosofia della religione egli svolge più ampiamente ed in un modo interessante, affermando la stretta connessione del sentimento religioso con i fini ed i compiti etici. Nel suo ardito pensiero religioso accoglie risolutamente la conseguenza che un Dio, il quale debba possedere la personalità, debba altresì essere sottoposto ad uno svolgimento nel corso del tempo ed afferma la reale connessione causale come ciò che regge ed abbraccia ogni contenuto ideale dell'esistenza. Il programma del teismo speculativo, che suona credenza in un Dio personale su di un fondamento scientifico, deve però anche in lui far luogo ad un richiamo al sentimento personale come all'unica forza che qui possa condurre alla meta.

In una direzione simile a quella del teismo speculativo volsero le concezioni filosofico-religiose svolte da Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) e che — unitamente alle sue idee sulla filosofia del diritto — vennero esposte nella forma più accessibile nel-

l'*Urbild der Menschheit* (Dresden 1811). Ma Krause non simpatizza con l'espressione " personalità „ e non vuol usarla trattandosi di Dio. Designa la sua concezione come *panenteismo* perchè essa afferma che Dio come essere assoluto ha in sè il mondo senza tuttavia esaurirsi in esso. La filosofia di Krause, che presenta l'oscurità del misticismo, ma nello stesso tempo tutte le nobili qualità di esso, acquistò un'importanza particolare per la filosofia del diritto, considerando egli l'umanità come un tutto organico e come una immagine dell'essere divino originario e il diritto come le forme dello svolgimento della vita di questo tutto. Questo punto di vista rese possibile una concezione ad un tempo idealistica e riformatrice, la quale formò una caratteristica opposizione alla teoria del diritto conservatrice di Hegel e che ebbe non lieve importanza per lo svolgimento di idee più libere e più umanitarie. Per opera dei suoi discepoli, specialmente di Heinrich Ahrens (1808-1874), le concezioni di Krause pervennero ad influire su di una grande cerchia anche fuori della Germania (nel Belgio e nella Spagna). Ma per l'ulteriore svolgimento della filosofia della religione le idee di Schelling e di Hegel e le conseguenze di queste idee furono decisive. Il rilievo dato al problema della filosofia religiosa occasionò nella scuola di Hegel una scissione. Alcuni hegeliani opinavano che la filosofia del maestro concordasse, se ben intesa, con la fede ordinaria e con le dottrine della chiesa. Altri hegeliani dichiaravano che essa dovesse logicamente riuscire ad un inconciliabile contrasto con queste. Strauss, il quale apparteneva a quest'ultimo gruppo, paragonò quest'opposizione alla destra ed alla sinistra delle adunanze parlamentari e ben presto passò nell'uso generale il parlare della destra hegeliana e della sinistra hegeliana. Gli addetti a quest'ultima vennero spesso anche chiamati i giovani hegeliani. Gli uomini più eminenti della destra furono Göschel, Rosenkranz e J. E. Erdmann. La sinistra, la quale ebbe per lo svolgimento del pensiero un'importanza di gran lunga maggiore, è rappresentata nel campo della filosofia religiosa da Davide Federico Strauss e da Lodovico Feuerbach, nel campo della filosofia giuridico-sociale da Arnoldo Ruge e più tardi da Carlo Marx e Ferdinando Lassalle.

Fra tutti questi filosofi Feuerbach sta in prima linea. Il passaggio dal romanticismo al positivismo, dal pensiero speculativo ad una concezione del mondo e della vita fondata sull'esperienza

scientifica avviene nel corso dello svolgimento di quest'uomo energico nel modo più caratteristico. Questa evoluzione contiene in sè un'intera critica della filosofia del romanticismo ed appare come il tipo di più di un'evoluzione individuale dalla fede della fanciullezza fino alla convinzione dell'uomo maturo fondata sulla riflessione e sull'esperienza. Strauss stabilì nella sua *Vita di Gesù* il problema religioso sotto un aspetto interamente nuovo e nel suo aspetto più reciso, ma Feuerbach vi apportò uno dei più notevoli contributi che vi abbia apportato il pensiero nei primi decenni del secolo.

Tuttavia non fu esclusivamente il problema religioso a fornire argomento al lavorio filosofico durante il ventennio che corre dal 1830 al 1850. Una serie di ricerche gnoseologiche di grande valore per quel tempo, sovratutto per via della sua critica del metodo speculativo, venne iniziata da Adolfo Trendelenburg nelle sue *Logische Untersuchungen* (1840). Trendelenburg annette grande importanza al fatto che i problemi filosofici sorgono sul terreno dell'esperienza. La riflessione sul dato della coscienza empirica conduce, secondo lui, alla filosofia. Egli cerca di risolvere il problema gnoseologico considerando il movimento come una determinazione comune al pensiero od all'essere: il movimento del pensiero nell'intuizione e nella costruzione ha il suo parallelo nel movimento a cui si possono ricondurre tutti i fenomeni materiali. E se il movimento della volontà vien determinato dal pensiero verso un fine, vi è, secondo il Trendelenburg, qualche cosa di analogo nella natura materiale ritenendo egli impossibile comprendere i fenomeni organici senza attribuire un certo valore al concetto della finalità nella conoscenza naturale; egli è pienamente convinto dell'insufficienza di una concezione puramente meccanica della natura, per quanto sia lontano dalla filosofia naturale speculativa. Fa rilevare il carattere finito e limitato della nostra conoscenza, e con Kant ritiene impossibile dare una tale estensione ai nostri concetti fondamentali da poterli applicare all'assoluto. La facoltà del nostro pensiero si riduce a cogliere i raggi affievoliti e dispersi nella varietà dei colori; ma non perciò essa rinnega la pura luce da cui essi ci provengono. — Oltre a questo scritto gnoseologico, Trendelenburg ha pubblicato un'opera di filosofia del diritto di grande valore (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 1860) (65). E finalmente esercitò un'attività veramente eminente

nel campo della storia della filosofia. Qui i suoi sforzi si incontrarono con quelli dei discepoli di Hegel, ai quali noi andiamo debitori di una numerosa serie di opere in parte monumentali sui vari periodi della storia della filosofia. Debbono a questo riguardo specialmente venir fatti i nomi di Eduard Zeller e J. E. Erdmann e quello di Kuno Fischer in tempi più recenti. Durante la lotta dei sistemi erasi fatto naturalmente sentire il bisogno di un orientamento storico e comparativo, e la storia della filosofia come disciplina particolare sorse propriamente durante questo periodo.

b) Davide Federico Strauss ed il problema religioso.

Fin da quando era ancora un giovane studente, Strauss (il quale era nato nel 1808 a Ludwigsburg e studiava teologia e filosofia a Tubinga) si era posto la questione se le parti storiche della Bibbia, ed in ispecie gli Evangeli, appartengano a quella che per Hegel è la parte sostanziale del pensiero religioso, o se invece non debbano soltanto venir considerati come rappresentazioni figurate sotto cui questa parte sostanziale si presenta alla coscienza popolare. Nella sua *Vita di Gesù* (1835) cercò più tardi di dimostrare come nella storia evangelica non si contenga nè storia, nè invenzioni coscienti (al qual dilemma usano ricorrere i teologi ortodossi), ma soltanto dei miti, vale a dire delle incoscienti finzioni poetiche i cui motivi sono dati in parte dalle idee religiose a cui s'ispirava l'anima popolare di quel tempo (sovratutto l'idea messianica), in parte dalla potente impressione fatta dal fondatore del cristianesimo sui suoi discepoli. I vangeli non ci danno perciò — come Strauss si espresse più tardi — il “ Gesù della storia „, ma “ il Cristo della fede „. Gesù, nella sua personalità storica, ci è assolutamente ignoto; soltanto il “ Cristo della fede „ si presenta un essere con tratti definiti. In una dissertazione che chiude la “ Vita di Gesù „ mostra che l'idea dell'uomo-dio non può venire applicata ad un singolo individuo e che soltanto il complesso del genere umano in una infinità di individui può, attraverso ad una serie di innumerevoli dolori, sforzi e fatiche, realizzare il divino. Ciò che la dottrina della chiesa insegna di Cristo può conservare un senso quando venga trasferito all'umanità. In un'opera posteriore (*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicke-*

lung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 1840-41) Strauss mostra che la conciliazione del cristianesimo con la filosofia, che Hegel credeva di aver raggiunto, è solamente possibile col concepire il cristianesimo come una dottrina monistica, mentre esso è in realtà un deciso dualismo. In un solo individuo, secondo il cristianesimo, è realizzata l'unità del divino e dell'umano — tutti gli altri individui rimangono fuori di questa unità! Ed in quell'unico individuo l'unità del Dio e dell'uomo è resa possibile solamente nella forma del dolore e per l'intervento di forze sovrannaturali! Da più lati spunta adunque nel cristianesimo l'opposizione dei due mondi, del divino e dell'umano. Anzi, il cristianesimo primitivo rinuncia a far penetrare il mondo umano dal divino e vive nell'attesa che quest'ultimo sconvolga in un avvenire non lontano il primo! Da tutto ciò Strauss conchiude ad una rigida opposizione fra credenti e non-credenti e con un'energica protesta contro ogni tentativo di conciliazione.

È merito di Strauss, per riguardo al problema religioso, d'aver fatto valere il concetto del mito o della finzione incosciente contro l'ordinario dilemma: o storia o invenzione voluta. Questo concetto esprime senza ambiguità ciò che l'espressione più accomodante usata da Kant e dai suoi seguaci designava come simbolo. Ed esso ha nello stesso tempo il vantaggio di porre senz'altro lo storico dinanzi al problema delle origini di questi miti; esso suona storicamente meglio che non l'espressione “ simbolo „. Strauss non si applicò maggiormente a ricercare quali forze e quali impulsi spirituali abbiano condotto alla creazione di quelle grandiose immagini, di quei simboli che nelle religioni dei popoli diventarono patrimonio della specie, di ciò che anima tutto il processo onde sorgono gli ideali religiosi. In appresso egli riconobbe come definitiva la soluzione data da Feuerbach a queste domande.

Era stato pensiero di Strauss il fondare una libera teologia critica. Epperò le sue opinioni eretiche ebbero per conseguenza di impedire ch'egli potesse ottenere una cattedra teologica. Per lungo tempo visse come un semplice privato tutto occupato in studi di storia e di biografia letteraria. Così egli scrisse libri interessanti su Ulrico v. Hutten, Voltaire ed altri. Verso la fine della sua vita, ritornò alla filosofia religiosa e nello scritto: *Der alte und der neue Glaube* (1872), volle mostrare come si presenti il problema religioso — non soltanto quando si parta, come nelle sue

opere anteriori, dai principii della filosofia speculativa, — ma anche quando si prendano per punto di partenza i dati della scienza moderna. Egli erasi qui proposto un compito a cui non era adatto. Egli era più un erudito che un pensatore, e più un artista che un erudito. Il libro è scritto con mirabile chiarezza di stile, ma manca in esso la profondità e l'interiorità nella concezione della religione, nè può dirsi conseguentemente svolto il punto di vista che egli cercava di sostenere contro il materialismo. Nella considerazione estetica della vita, specialmente nella musica, trovò un surrogato al culto religioso, ciò che prova quanto poco egli avesse penetrato tutti i lati del problema religioso. Dopo grave e dolorosa infermità, che egli sopportò con animo sereno e virile, morì nell'anno 1874.

c) La psicologia della religione e l'etica di Lodovico Feuerbach.

Questo pensatore energico o geniale è un bell'esempio del come la natura profonda dell'individualità sempre rimanga essenzialmente la medesima, quantunque si presenti sotto le forme più varie. Attraverso a tutti i suoi vari punti di vista egli fu sempre mosso dal medesimo interesse. Fin dalla sua prima giovinezza si sentì attratto verso una vita varia e positiva, verso la ricerca dell'armonia interiore, verso la meditazione di quei problemi dalla cui decisione dipende la decisione sul valore della vita umana e che perciò s'impongono all'uomo come un alto dovere umano. Questo medesimo impulso fu pure quello che in principio lo guidò — come dichiarò più tardi in un ritratto di se stesso — verso la teologia e poscia verso la filosofia e che in quest'ultima di nuovo lo condusse dalla filosofia speculativa ad un punto di vista il quale coincide quasi con quello già fondato dal filosofo francese Auguste Comte sotto il nome di positivismo. In lui il pensiero fu sempre subordinato alla vita. Egli stesso si considerava come un filosofo positivo in cui la critica e la polemica (che agli occhi dei suoi contemporanei erano gran parte dell'opera sua) non dovevano servire che di mezzo per separare nella religione il fondamento essenziale dall'involucro esteriore. Egli voleva penetrare fino al vivente bisogno umano che costituisce lo sfondo delle rappresentazioni religiose e perciò diresse contro queste una critica così

acuta. Il pensiero astratto non esauriva la sua natura; anzi all'opposto egli dice di sè stesso (quando fu invitato a scrivere la propria biografia): “ Mi è impossibile esprimere ciò che si agita nel mio interno e tanto più lo scrivere, il dare il mio animo in pasto al pubblico indiscreto „. Ed in altro passo egli ha detto che i pensieri per mezzo di cui noi ci sforziamo di portare alla nostra coscienza la nostra natura non la rendono mai che molto imperfettamente. Questa incommensurabilità del pensiero e della personalità tenersi presente quando si voglia comprendere questo spirito irrequieto ed ardente, eternamente insoddisfatto.

Lodovico Feuerbach nacque nell'anno 1804 in Landshut da una famiglia agiata. Suo padre fu il celebre giureconsulto Anselmo v. Feuerbach e parecchi dei suoi fratelli si acquistarono fama nell'arte e nella scienza. A Heidelberg studiò teologia, ma passò poscia alla filosofia che studiò a Berlino sotto Hegel. Le intime lotte che egli non aveva potuto far tacere per mezzo della teologia trovarono pace nella filosofia di Hegel; onde egli considerò sempre Hegel il quale aveva fatto di lui un filosofo, come un secondo padre. Per alcuni anni fu docente ad Erlangen, ma in seguito si ritirò. Questo ritiro è dovuto in parte, come sembra, al difetto di abilità oratoria, in parte altresì all'opposizione mossagli dal partito teologico, non essendo rimasto ignorato che egli era l'autore dello scritto radicale *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). Ritiratosi allora in campagna stabilì la sua dimora a Bruckberg in una manifattura nella quale egli aveva impiegato gli averi di sua moglie, e qui spiegò una ricca attività come scrittore. In una serie di pregevoli scritti trattò soggetti tolti dalla storia della filosofia moderna. Fra questi scritti è degno di nota il *Pierre Bayle*, nel quale sono vigorosamente affermate l'opposizione fra la teologia e la filosofia e l'indipendenza dell'etica dalla teologia. Già qui si può scorgere chiaramente il suo definitivo punto di vista filosofico-religioso, quantunque questo risalti in modo chiaramente spiccato solo nella sua opera principale: *Wesen des Christentums* (1841). Mentre Strauss si era occupato, come Hegel, essenzialmente della sostanza dei dogmi, Feuerbach ne scruta la sorgente nei sentimenti e negli impulsi umani, nei timori e nelle speranze, nelle aspirazioni e nei desideri. Egli si propone non il compito impossibile di formulare la sostanza dei dogmi in concetti scientifici, ma di comprenderne l'origine psicologica. Dai documenti ufficiali della

religione risale all'intima vita spirituale che per essi giunge ad espressione. E quanto è rigorosa la sua critica di fronte ai dogmi, altrettanto viva è la sua simpatia verso la sorgente da cui essi scaturiscono. Da ciò deriva la grande differenza della posizione assunta da lui e da Voltaire di fronte alla religione. Feuerbach va nella critica e nella negazione molto più innanzi che non il libero pensatore francese — tuttavia riconosce e penetra in ben più alta misura l'intimo movente della religione che non Voltaire col suo dilemma: o follia o ciurmeria! Non invano l'epoca che seguì a quella di Voltaire erasi arricchita di nuovi studi e di nuove esperienze. Fra i liberi pensatori del secolo diciottesimo e quelli del secolo diciannovesimo (quando si prendano a considerare i liberi pensatori che realmente si occuparono a pensare) esiste una grande e caratteristica differenza. Gli studi di Feuerbach nella filosofia della religione (come quasi contemporaneamente gli studi di Lyell nella geologia) miravano a comprendere le formazioni dei tempi anteriori per via di quelle forze che ancora oggidì sono attive. La base della sua nota proposizione, che ogni teologia è psicologia, è fondata sul principio di attualità. Per grandiosità di concezione, per profondità ed energia, nessuna delle altre opere di Feuerbach può venir paragonata a quella che s'intitola *Essenza del cristianesimo*, sebbene egli stesso come i suoi amici ritenessero per migliore la sua *Theogonie* apparsa nel 1857.

La rottura con la filosofia speculativa, che per rapporto alla filosofia religiosa in Feuerbach era stata completa, non fu senza conseguenze per il complesso della sua concezione filosofica. Nei *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) egli espone il programma di una nuova filosofia, nella quale, in notevole accordo con certe espressioni di Schelling nella *Filosofia positiva*, afferma che soltanto l'individuo è reale, e che questo reale è inesprimibile, impenetrabile al pensiero e perciò deve venir appreso solo per mezzo del sentimento. La realtà non è un problema teoretico, ma " una questione di vita o di morte ". L'oggetto della nuova filosofia non è ciò che è al di là dell'esperienza, ma la vita umana e la natura che ne è il fondamento. Più tardi nello scritto *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* (1866) svolse le sue opinioni intorno allo spirito ed alla materia; questo scritto occupa nella sua produzione la stessa posizione dello scritto *L'antica e la nuova fede* nell'attività letteraria di Strauss. Durante i suoi ultimi anni, attristati da stret-

tezze economiche e dalla malattia, lavorò intorno ad un'etica; interessanti frammenti di quest'opera vennero pubblicati dopo la sua morte (avvenuta nel 1872) da Carlo Grün.

Già nel *Pierre Bayle* Feuerbach aveva espresso il desiderio di una filosofia “ analitico-genetica „ e nei *Grundsätzen* ne aveva dato alquanto più minutamente il programma. Ma nè in questo, nè in altro degli scritti posteriori andò oltre il desiderio. Egli non si addentra mai in discussioni gnoseologiche ed anche quando si presenta come un realista assoluto, il suo pensiero conserva qualche cosa di dogmatico e di mistico. Nè ebbe il menomo presentimento che le esigenze da lui poste già avessero trovato soddisfazione per i lavori di Comte e di Mill. Allorchè egli pervenne al positivismo, questo era già stato da lungo tempo fondato dalla scuola francese e da quella inglese. E similmente avvenne della sua etica. Vi è qualche cosa di tragico nella posizione di Feuerbach nello svolgimento filosofico del nostro secolo. Egli visse in un periodo di transizione e dovette soffrirne. Era tanta la forza di cui aveva abbisognato per uscire dalla speculazione che mancò più tardi di energia, di impulso e di tempo per svolgere in una direzione positiva e scientifica il suo nuovo punto di vista. Per altra parte egli è fra gli uomini del nostro secolo uno dei caratteri più spiccati, uno degli uomini che amarono più fervidamente la verità. Ed è altresì uno dei più notevoli sostenitori di una concezione umana della vita: con la parola “ umanismo „ volle designato egli stesso il proprio indirizzo. Noi passeremo ora a considerare in particolare dapprima la sua filosofia della religione, poscia il suo punto di vista filosofico generale ed infine la sua etica.

a) Schleiermacher aveva definito il sentimento religioso come un sentimento di dipendenza, ma non aveva ricercato onde questo sentimento tragga i suoi oggetti. Feuerbach cerca ora di mostrare che è il sentimento stesso a *produrre* i propri oggetti; cosicchè questi non soltanto esprimono il sentimento, ma anche scaturiscono da esso. Al puro sentimento di dipendenza egli sostituisce la fiducia del cuore ed il desiderio ardente e trova il carattere proprio della fede in ciò, che questa libera i desideri dell'uomo dalle catene della ragione e della natura. Ciò che è oggetto dei desideri e delle aspirazioni dell'uomo sta nella fede come un reale obbiettivo, come l'assoluto. Il contrasto fra desiderio e realtà è tolto. Mentre quindi Schleiermacher cerca di dimostrare che ogni contrasto tra fede e

scienza è basato su di un equivoco o sul fatto che nè la fede nè la scienza non hanno ancora raggiunto il loro compimento, secondo Feuerbach, i fenomeni religiosi più caratteristici hanno appunto origine da ciò che l'intima aspirazione verso il compimento dei desideri del cuore spezza le barriere poste dalla ragione; perciò i fenomeni religiosi acquistano al loro apice un carattere antirazionale.

Con energia e con profondità di pensiero Feuerbach ha dimostrato i desideri, i bisogni e le speranze umane come il fondamento psicologico della religione. Il desiderio, egli dice (nella *Teogonia*), è il fenomeno originario, il principio teogonico. Quest'affermazione vien fondata nell'*Essenza del cristianesimo* per mezzo di una considerazione che è di un interesse filosofico generale.

L'uomo non può giungere al di là della sua propria essenza; tutte le sue concezioni e tutti i suoi pensieri recano l'impronta dell'essere suo. Gli oggetti con cui egli è in rapporto ci fanno perciò conoscere l'essenza sua propria, essendo essi altrettante occasioni perchè l'essenza sua possa dispiegarsi. Soltanto in virtù della natura propria dell'uomo, gli oggetti acquistano potere su di lui. E fin dal principio l'uomo non ha ragione alcuna per porre dei limiti alla sua essenza. Egli si abbandona tranquillamente a tutte le rappresentazioni ed attribuisce ad esse una validità illimitata. È specialmente per la natura del sentimento che l'uomo inclina a considerare il suo oggetto come infinito, come reale. Il dubbio può solamente sorgere quando l'uomo impara a conoscere i proprii limiti e quando l'intelletto incomincia a distinguere fra il soggettivo e l'oggettivo, distinzione ignota dal punto di vista della fede. Imperocchè la fede è appunto la credenza nella realtà assoluta della soggettività (67). Ora, non tutto ciò che è soggettivo diviene, invero, oggetto della fede religiosa. La religione ha origine per una separazione, per un'estimazione: ciò che l'uomo ritiene per divino non è ciò che è indifferente, bensì ciò a cui egli attribuisce il più alto valore. Ogni uomo che abbia un fine supremo ha un Dio. Ciò che l'uomo loda ed apprezza è per lui Dio; ciò che egli biasima e ripudia è per lui empio. Dio è il libro in cui l'uomo ha scritto i suoi più alti sentimenti e pensieri. Il cielo è una raccolta di fiori che appartengono alla flora di questo mondo. Ciò può dirsi tanto del cielo dell'uomo civilizzato quanto di quello dell'uomo naturale; senonchè il primo non presenta per la sua raffinatezza

le ingenuità del secondo. Dal Dio e dal cielo dell'uomo si può dunque giungere a conoscere i desideri e le aspirazioni sue. Nelle proprietà divine noi abbiamo quelle proprietà che l'uomo, pervenuto ad un dato grado, apprezza come le più alte. L'essere Dio una personalità vuol dire: che la vita personale è ciò che vi è di più alto. L'essere Dio amore vuol dire: che non vi è nulla che superi un animo amante. Nella religione cristiana Dio soffre; ciò vuol dire: che soffrire per altri è qualche cosa di divino. Ed in simil guisa, per comprendere la religione noi dobbiamo fare dappertutto del predicato soggetto e viceversa. Nel cristianesimo il principio della religione risalta in tutta la sua profondità ed in tutta la sua pienezza. La vita del sentimento raggiunge qui un'interiorità ed una vigoria e nello stesso tempo acquista un qualche cosa d'indefinito non ancora conosciuti dal paganesimo; il dolore vien più acremente sentito, ma appunto perciò tanto più delicato ed intenso è l'amore. La leggerezza degli dei dell'olimpo naufragò di fronte ai bisogni del cuore, ma il Dio dei cristiani è una lacrima dell'amore versata nel più profondo segreto sulla miseria umana. L'uomo considera nella religione il mondo dei desideri e degli ideali come un al di là indipendente, come il vero mondo, in reciso contrasto col mondo di quaggiù, col mondo finito della lotta e del dolore.

Ma, si potrebbe dire, come si può far derivare la religione dall'aspirazione indefinita dello spirito, dall'onnipotenza del sentimento, se l'uomo si sente appunto nella religione finito, imperfetto e peccatore? Feuerbach spiega questo sentimento come una specie di effetto di contrasto: l'uomo che ha spontaneamente tutto conferito al suo Dio, si sente ora, in opposizione ad esso, povero e misero. Egli vede in Dio la sua propria essenza e quindi deve sentirsi povero e miserabile quando confronta se stesso con Dio. Ma in Dio la sua essenza è anche sublimata; l'uomo può godere in Dio la propria essenza in una ben più ricca misura che non se si trattenesse nella sua limitata natura reale. Un'altra obbiezione oppone: nella teologia si è già da lungo tempo fatta distinzione fra l'essenza di Dio e quelle proprietà che noi gli attribuiamo; Schleiermacher specialmente ha ben svolto questa distinzione. A ciò Feuerbach risponde che per l'eliminazione delle proprietà divine viene tolta anche l'essenza divina. Quella distinzione è frutto dello scetticismo e dell'incredulità. La fede pura non la conosce. Che cosa rimane se si tolgono tutte le proprietà? La storia della religione

mostra che si sa qualche cosa di Dio fino a tanto che si vuol sapere qualche cosa di lui. L'epoca classica della religione non conosce quella distinzione. — Feuerbach si adopera sovratutto a porre dinanzi alla coscienza i fenomeni religiosi nel loro carattere particolare, primitivo e spontaneo. Egli vuol soltanto occuparsi della religione nella sua forma originaria, non della religiosità modificata dalla critica o da una coltura più o meno scientifica. Così per ciò che riguarda il cristianesimo insiste sulla differenza fra il cristianesimo primitivo ed il cristianesimo moderno. Anche il cristianesimo primitivo ebbe la sua epoca classica, ed è soltanto questa che interessa Feuerbach e non " il cristianesimo dissoluto, privo di carattere, comodo, letterato, lezioso, epicureo del mondo moderno ". Ma neppure i teologi, egli opina, sanno ora che cosa sia cristianesimo. L'originaria opposizione cristiana fra questo mondo ed il mondo avvenire venne resa meno aspra. Il protestantesimo segna in realtà una concezione della vita completamente nuova, diversa da quella del cristianesimo primitivo. La sua morale è una morale puramente umana; non è che la sua fede che riconduco al cristianesimo primitivo. Esso relega i miracoli nel passato e la fine del mondo in un avvenire remoto ed incerto; e tuttavia la credenza ad una fine imminente del mondo è parte di ciò che vi è di più intimo nella fede cristiana e non può venir disgiunta dal rimanente della fede; imperocchè questo mondo deve perire affinchè possa sorgere il mondo dei desiderii infiniti. Il segreto del cristianesimo moderno sta, secondo Feuerbach, in ciò che il desiderio teogonico, il fenomeno originario è assolutamente scomparso.

Questa è la filosofia religiosa di Feuerbach. Se ora noi domandiamo qual valore egli attribuisca alla religione, vediamo che egli non assume di fronte ad essa, quando questa sia originaria e pura, una posizione assolutamente polemica. La religione, nel suo periodo classico, è l'unico mezzo per cui l'uomo possa giungere alla coscienza della propria natura e dei còmpiti che questa gli impone, l'unica via che lo conduca all'intelligenza ed all'approfondimento di se stesso. Essa apre all'uomo un vasto orizzonte, estende la sua coscienza sensibile col mostrargli la sua propria essenza come un qualche cosa di ultra-terreno, di sublime, di infinito. Da un altro lato, la religione può produrre effetti perniciosi. Se il credente trova il suo tutto nel suo Dio, se le forze sovrannaturali sono per lui la vera realtà, egli non può sentire il bisogno della

famiglia, della scienza, dell'arte e della vita politica. L'impulso alla coltura non può sorgere in lui. La religione e la civiltà hanno il medesimo fine e quanto più l'uomo spera di raggiungere questo percorrendo l'una di queste vie, tanto meno cercherà di conseguirlo col percorrere l'altra; fra di esse ha luogo un rapporto inverso. Oltre a ciò la proiezione, per cui l'uomo mira i suoi ideali come proprietà di un essere assoluto, diverso da lui stesso, non può essere interamente senza pericolo. Quanto più si accentua la distinzione fra Dio e l'uomo tanto più si inclina a dare alle proprietà (bontà, giustizia, ecc.) un tutt'altro senso, secondochè esse vengono applicate a Dio od agli uomini. L'uomo deve allora incatenare la propria coscienza e la propria ragione per obbedire al volere divino, anche quando questo ordini qualche cosa che contrasti a ciò che nel rapporto umano vien detto buono e giusto. In ciò sta la sorgente del fanatismo, la sorgente di tutti quei deplorevoli fatti che sono registrati dalla storia della religione. I due lati sotto cui può essere apprezzato il valore della religione sono chiaramente visibili, secondo Feuerbach, nella dottrina cristiana della fede e dell'amore. L'amore abolisce ogni barriera, riunisce gli uomini malgrado tutto ciò che potrebbe dividerli; ma la fede rinnova le barriere fra di essi, riaccende l'odio per gli eretici, ridesta la crudeltà. L'amore non è che uno degli attributi di Dio ed il soggetto divino ha altre esigenze che non sono l'amore; da ciò che esige l'amore non si può arguire ciò che esige Dio. In ciò sta per Feuerbach la necessità di abbandonare il punto di vista della religione. Egli protesta tuttavia che non si debba ritenere il suo proprio punto di vista come puramente negativo. Riconosce il valore delle proprietà divine, ma appunto perciò non vuole che vengano applicate ad un essere divino come ad un soggetto diverso da esse. È un vero ateo colui pel quale queste proprietà non contano, non colui pel quale è nullo il soggetto di esse. Le proprietà conseguono tutta la loro efficacia soltanto quando vengano disgiunte dal supposto soggetto. Ciò vale specialmente per l'amore, il sentimento in cui trova espressione l'unità del genere umano. Esso esisteva prima del cristianesimo. Cristo fu l'immagine sotto cui l'unità della specie si presentò alla coscienza del popolo. Ed anche quando la fede in Cristo è sparita, la vera essenza di Cristo pur sussiste là dove regna l'amore. Secondo Feuerbach, per l'eliminazione della fede religiosa non va perduto alcun valore. Si rinunzia

solo alla proiezione. Noi non oltrepassiamo più il ruscello per attingere acqua, perchè abbiamo scoperto che l'acqua che noi attingevamo era in realtà del ruscello.

Senza volerci diffondere sulla critica della filosofia della religione di Feuerbach, noi dobbiamo tuttavia rilevare che egli nella sua dottrina del sentimento o del desiderio considerato come creatore (del desiderio teogonico) non ha sufficientemente osservato il rapporto reciproco fra il sentimento e gli altri lati della vita cosciente. Il sentimento non può per se stesso nulla produrre, eppur tuttavia il desiderio deve " per se stesso e solamente per se stesso „ (*Teogonia*, p. 57) produrre la rappresentazione di Dio. Il sentimento può agire soltanto su rappresentazioni già esistenti, che l'uomo ha o dalla tradizione o dalla propria esperienza, scegliendo, potenziando o idealizzando. Per questo rapporto del sentimento con le rappresentazioni, che sono di fronte ad esso qualche cosa di dato, si comprende più facilmente come nella religione possa entrare un elemento di rassegnazione e come l'oggetto della fede possa apparire all'uomo sotto un aspetto autoritativo. Per ciò che riguarda l'apprezzamento che Feuerbach fa della religione, egli è forse un po' troppo ottimista a credere che togliendo la religione nulla vada perduto. Anche quando la religione null'altro contenesse e null'altro potesse contenere fuorchè l'essenza dell'uomo, sarebbe pur possibile che questo contenuto agisca più fortemente nella forma ad esso data dalla religione di ciò che non potrebbe agire altrimenti. In ogni caso potrebbero sempre esservi nature accessibili ad un'energica azione soltanto quando questa pervenga ad esse in questa determinata forma. Questo grande problema attende ancora la sua soluzione. Finalmente Feuerbach non ha veduto che non può esser parola di una rigorosa dimostrazione del principio che ogni teologia sia psicologia. La filosofia della religione può solamente mostrare la possibilità di spiegare tutte le rappresentazioni religiose come prodotti psicologici; ma che esse in realtà non siano e non possano essere nulla di più, non può venir dimostrato. Dal fatto per se stesso, che il contenuto della fede concorda coi desideri umani, non si può argomentare nulla nè pro nè contro. Potrebbe esservi alcuno il quale accettasse il metodo di Feuerbach e che tuttavia ne rigettasse il risultato, affermando nel suo appassionato convincimento la realtà di ciò che l'illimitato desiderio dell'anima vorrebbe raggiungere. È questa una forma sotto cui potrebbe conti-

nuare la controversia pro e contro la religione anche dopo le ricerche di Feuerbach; ed altre ancora verranno probabilmente alla luce.

b) Se ogni teologia è psicologia, deve naturalmente anche ogni filosofia essere psicologia, e così Feuerbach pervenne attraverso la filosofia religiosa al punto di vista già da lungo tempo adottato da Fries e da Beneke. Nei *Principii della filosofia dell'avvenire* egli proclama l'uomo, compresavi la natura, la matrice dell'uomo, come unico oggetto della filosofia, quindi l'antropologia, compresavi la fisiologia, come la scienza universale. Il breve ed acuto scritto contiene molte proposizioni che colpiscono, ma la forma aforistica e dommatica gli toglie molto del valore che avrebbe potuto avere da una più completa elaborazione delle idee. Esso proclama il diritto del fatto individuale e della sensazione, ma non esamina più addentro i problemi del rapporto fra l'esperienza e la scienza, la sensazione ed il pensiero, la psicologia e la teoria della conoscenza. Feuerbach aveva qui raggiunto il proprio limite.

Un'eguale incertezza rivela la sua posizione di fronte al materialismo nei suoi scritti ulteriori. Feuerbach coltivò con amore la fisiologia e scrisse una recensione entusiastica della *Teoria degli alimenti* (1850) di Moleschott, nella quale si incontrano le seguenti espressioni: " La teoria degli alimenti è di grande importanza etica e politica. I cibi si trasformano in sangue, il sangue in cuore e cervello, in materia di pensieri e di sentimenti. L'alimento umano è il fondamento della coltura e del sentimento. Se volete far migliore il popolo, in luogo di declamazioni contro il peccato dategli un'alimentazione migliore. L'uomo è ciò che mangia ". Ed aggiunge che se il popolo ricevesse un nutrimento migliore (piselli invece di patate) una rivoluzione futura avrebbe migliore probabilità di successo. Questa espressione (cfr. *Nachlass*, II, p. 90) servì spesso al partito teologico per mostrare quanto Feuerbach fosse caduto in basso. Esso rivela semplicemente in lui la facoltà di dare un'impronta vigorosa e paradossale alle dottrine che stavangli a cuore, ma, invero, nello stesso tempo anche la imprecisione del suo pensiero rispetto a questioni decisive, specialmente rispetto alla questione del rapporto fra " l'uomo " e la sua " base ". Per quanto Feuerbach in queste ed in altre espressioni posteriori sembri avvicinarsi al materialismo, trovò tuttavia egli stesso che questa denominazione non conveniva affatto alla sua concezione (vedi

Nachlass, II, p. 307). Era sua opinione che l'uomo non debba venir considerato come un puro prodotto della materia. Si deve partire dall'uomo e non soltanto riguardarlo, come fa il materialismo, come un puro risultato. Imperocchè, dice Feuerbach, la vita, la sensazione, il pensiero sono un qualche cosa di assolutamente originale, di geniale, di intraducibile, di insostituibile, di indistruttibile. Perciò si tratta di trovare fra il materialismo e lo spiritualismo un punto di Archimede, in modo che l'uomo possa venir considerato sia come essere materiale, sia come essere spirituale (*Opere*, X, p. 162 e seg.). Ciò che trattiene Feuerbach dal trarre le conseguenze a cui potrebbero condurre le sue espressioni di colore materialistico, è il medesimo principio, che potrebbe venir denominato il principio della soggettività, con cui egli opera nella sua filosofia della religione, il principio secondo cui la ragione ultima della conoscenza può soltanto risiedere nell'uomo e non fuori di esso. Egli applica dapprima questo principio contro la teologia e la speculazione, poscia contro il materialismo; ma contro quelle con molta maggior chiarezza che non contro quest'ultimo.

c) La concezione etica di Feuerbach subì parecchi mutamenti. In principio egli affermò l'indipendenza dell'etica dalla religione e dalla teologia e rinviò all'etica di Kant e di Fichte (per es. in *Pierre Bayle*). Nell'*Essenza del cristianesimo* pone, come già venne accennato, l'amore umano come quel sentimento in cui l'unità della specie si manifesta nel singolo individuo ed a lui si rivela. In seguito affermò così fortemente l'impulso alla felicità come fondamento dell'etica, che io ho altrove designato la sua etica come " la morale dell'egoismo ". Dai frammenti di filosofia morale pubblicati nel 1874 da Carlo Grün (*Nachlass*, I) appare tuttavia che io l'avevo a questo riguardo frainteso. Per Feuerbach la felicità propria non è lo scopo della morale, ma ne è la presupposizione. Poichè soltanto chi per propria esperienza sa che cosa sia soffrire il bisogno e l'ingiustizia, può sentire compassione degli altri. La compassione e l'amore del prossimo presuppongono che colui medesimo che agisce senta il bisogno della felicità, ciò che da Feuerbach vien opposto specialmente a Schopenhauer, il quale fa della compassione il fondamento della morale, quantunque non ammetta il bisogno della felicità. La compassione consiste nel fare proprio l'impulso alla felicità degli altri uomini. L'etica non può riconoscere alcun impulso alla felicità isolato, una felicità propria

a cui non vada unita una felicità altrui. Come per l'origine fisica dell'uomo anche per l'origine della morale sono necessari due individui. Per il rapporto reciproco dei due sessi la natura ha risolto il problema del passaggio dall'impulso egoistico verso la felicità, al riconoscimento dei doveri verso gli altri. Il rapporto sessuale forma il fondamento della morale sostituendo all'impulso verso la felicità isolata un impulso alla felicità di due o più individui. L'esistenza del singolo individuo collegandosi con quella di altri uomini dà origine al sentimento di alleanza e di comunione; il proprio impulso alla felicità vien limitato, ed allora può esser parola di doveri verso noi stessi soltanto nel senso di doveri indiretti verso gli altri. Secondo Feuerbach, la coscienza non è una facoltà speciale infusa una volta per tutte da cui *a priori* si possa derivare un' intera etica. La coscienza non è che un altro nome per l'animo, il cuore, la compassione, l'umanità. Essa si manifesta in principio come rimorso dopo l'azione. Il rimorso è compassione unita al dolore che causa la coscienza di essere stato causa dell'infelicità di colui che soffre. Esso presuppone che io possa sentire l'impulso degli altri alla felicità, cosicchè nel mio interno io sento l'offesa recata a questo impulso e reco impressa nell'anima mia l'immagine accusatrice di colui che soffre.

Sebbene Feuerbach abbia espresso le sue opinioni etiche soltanto in abbozzi ed in frammenti, esse non posseggono perciò minor interesse, sia perchè mostrano in qual direzione si movessero i pensieri di questo acuto critico ed infaticabile intelletto per rapporto a questioni così importanti, sia per la loro concordanza con le opinioni già in precedenza svolte da Auguste Comte, il vero fondatore del positivismo moderno. Nella storia della filosofia tedesca Feuerbach appare come quegli che con meravigliosa energia compì il passaggio dalla speculazione del romanticismo all'intelligenza critica di se stesso e ricondusse a nuove indagini intorno alle prime presupposizioni di tutta la nostra conoscenza e di tutti i nostri giudizi di valore.

d) **La filosofia nel settentrione.**

Pochissimi punti della storia generale della filosofia offrono occasione di trattenerci intorno a filosofi scandinavi, e questa parte

dedicata alla filosofia dei paesi del nord troverà forse agli occhi di molti la sua spiegazione e la sua scusa soltanto nella nazionalità dell'autore. Il movimento filosofico nel settentrione si risolve prevalentemente in una adesione più o meno indipendente ad idee filosofiche svoltesi nelle altre nazioni maggiori; adesione che ebbe bensì importanza per l'evoluzione spirituale del settentrione, ma che non produsse alcun risultato decisivo per lo svolgimento generale del pensiero. Così la filosofia critica e specialmente la filosofia romantica trovarono anche nel nord i loro discepoli. Se il modo in cui venne qui accolta la filosofia del romanticismo presenta qualche particolarità, questa risiede nell'energica affermazione dell'interesse personale pratico, dell'interesse per il valore etico delle idee. Ed in ciò lo svolgimento del pensiero in Isvezia presenta una caratteristica differenza da quello danese.

In Isvezia appare già fin dal principio del secolo diciannovesimo con Thorild il pensiero che divenne per la filosofia svedese giunta al suo fiore l'espressione della realtà assoluta: l'idea dell'esistenza come di un tutto vivente, armonico. Sotto l'influenza di Kant, di Fichte, di Schelling parecchi pensatori, fra cui devesi fare il nome dell'energico Benjamin Höyer, svolsero ampiamente questa idea fino a che Christopher Jacob Boström (n. nel 1797 in Pitea, morto nel 1866 in Upsala) compì sistematicamente l'" idealismo razionale ". Il mondo mostratoci dalla sensazione e dall'esperienza non può essere secondo Boström il vero, perchè esso presenta contrasti esteriori nello spazio e si svolge nel tempo. L'avere la speculazione tedesca cercato l'essenza dell'assoluto in un incessante svolgimento era per Boström un segno che essa non erasi sufficientemente elevata al disopra dell'esperienza. Anche Hegel è ancora un empirico quando ritiene che l'idea si esplichi per successive posizioni e conciliazioni delle opposizioni! Soltanto nella rappresentazione di una personalità eterna le cui idee sono alla loro volta personalità (finite) in armonia reciproca, il pensiero trova, secondo Boström e secondo la scuola nazionale svedese da lui fondata, la sua conclusione. Boström, nel suo ardore di conservare alla vera realtà la sua pura ed assoluta perfezione, polemizza non solamente contro l'evoluzionismo idealistico, ma anche contro la dottrina della creazione e della redenzione della teologia cristiana. Il suo principio fondamentale era che le cose superiori debbono esplicare le inferiori, il perfetto l'imperfetto. L'idealismo razio-

nale è un idealismo etico; poichè per noi l'ideale è rappresentato da una società armonica di personalità indipendenti, noi possiamo servirci dell'idea di questa società per immaginarci che cosa sia " la cosa in sè ", che cosa stia a fondamento del mondo sensibile dei fenomeni. La filosofia di Boström è un platonismo modificato, il quale concepisce le idee come personalità concrete e non come astrazioni. L'idealismo è divenuto qui una filosofia speculativa della personalità (68).

Mentre il pensiero svedese affermava il principio della personalità nel mondo dell'ideale, il pensiero danese mirava maggiormente ad affermare questo principio nel mondo dell'esperienza. Tanto Treschow quanto F. C. Sibbern accolsero la speculazione tedesca con un sano realismo e con un vivo senso per l'esperienza psicologica, che tennero lontana ogni speculazione sfrenata. Allorchè la filosofia di Hegel penetrò anche in Danimarca, dove si strinsero ad essa specialmente gli esteti ed i teologi, Sibbern diede un'importante e sagace critica della medesima (1838). " Tutta la mia filosofia " disse Sibbern, " mira a studiare la vita e la realtà ". La costruzione astratta e speculativa non poteva per lui avere valore. La filosofia deve partire da un fondamento dato che è oggetto delle sue analisi. Non le sole idee e le sole leggi universali ci rendono intelligibile l'esistenza: noi dobbiamo anche conoscere i punti di partenza effettivamente dati dai quali partirono i processi evolutivi dell'esistenza. È un pensiero capitale nella concezione filosofica di Sibbern (specialmente svolto nella sua *Spekulative Kosmologie*, 1846), che ogni evoluzione cominciò sporadicamente da punti diversi, spesso in apparente contraddizione tra di loro. Perciò il suo evoluzionismo non poteva essere così idealistico come quello di Hegel. Mentre Boström trovava Hegel soverchiamente empirico perchè insegna una specie di evoluzione dell'idea, Sibbern solleva contro di lui l'obbiezione che egli non ammetta uno svolgimento *reale storico*. Egli diede un'interessante applicazione di questa teoria dello sviluppo sporadico nella sua teoria della conoscenza e nella sua filosofia della religione. Poichè lo stesso essere conoscente non è che uno dei molti elementi sporadici dell'esistenza, esso non potrà abbracciare questa nella sua totalità; per altra parte nessuno all'infuori di esso medesimo potrà sapere come l'universalità della vita si agiti in quel determinato punto. Con ciò Sibbern doveva affermare i limiti della conoscenza contro la specu-

lazione (*Om Filosofiens Begreb* [Del concetto della filosofia], 1843, § 21) e l'importanza delle singole soggettività contro il dogmatismo ecclesiastico (*Programme der Kopenhagener Universität*, 1846-1847). Nelle sue opere psicologiche ci lasciò studi di valore durevole specialmente nella teoria dei sentimenti. La sua opera *Om Forholdet mellem Själ og Legeme* (Del rapporto fra l'anima ed il corpo, 1849), importante per quei tempi, mostra come egli cercasse di far concordare le sue teorie psicologiche con le esperienze fisiologiche. Egli si dichiara avverso alla concezione dualistica; una medesima vita si presenta come vita cosciente e come vita materiale (69).

Un'opposizione più radicale è quella di Sören Kierkegaard contro la speculazione romantica e la sua pretesa di aver conciliato le opposizioni della vita e dell'esistenza. La sua idea dominante era che le diverse concezioni possibili della vita stanno così recisamente l'una di fronte all'altra da rendere necessaria una elezione — onde il suo motto, *aut-aut* — e invero un'elezione in cui la personalità individuale deve determinarsi da sè stessa — onde la sua espressione tipica: il singolo. Egli stesso definì il suo pensiero come una dialettica qualitativa per mezzo di cui era suo intento dare una specie di contrapposto alla dottrina romantica di uno svolgimento continuato per mezzo di interne necessarie transizioni. Questa teoria non era agli occhi di Kierkegaard che una fantasticheria, una fantasticheria invero, verso la quale egli stesso erasi sentito attratto. Come filosofo e poeta genialissimo egli possedeva specialmente una meravigliosa attitudine di svolgere le sue riflessioni, e le diverse direzioni del pensiero vengono da lui presentate con una forza di intuizione ed una ricchezza di sentimento che sono uniche nella letteratura danese. In ciò venne aiutato da una grande padronanza della lingua che gli permetteva di mettere in evidenza le minime sfumature così del sentimento come del pensiero. Spesso egli giuoca con la lingua, si può dire, come un guerriero con le sue armi. Ma per quanto amasse appassionatamente la vita nel pensiero e nel sentimento e coltivasse con amore l'arte della parola, egli sentiva tuttavia un bisogno più vivo ancora, bisogno che lo condusse al di là del mondo delle possibilità, a cercare la vita seria e profonda nel mondo della realtà definitiva. Una irrimediabile tristezza gli fece sentire l'insufficienza della vita intellettuale ed estetica, mentre per altra parte questa medesima tristezza — per bisogno di di-

versione — occasionò la sua feconda produzione estetico-filosofica che costituisce il primo periodo della sua attività letteraria (1843-1846). Per le sue doti e per la tendenza del suo animo fu un romantico e questo appunto gli insegnò, per propria esperienza, quanto sia difficile la via che dal mondo della riflessione e della fantasia conduce per lo stretto passo della decisione *(aut-aut)* ad una direzione individuale nel mondo della realtà.

La dialettica qualitativa si manifesta nella teoria della conoscenza di Kierkegaard nella recisa opposizione fra il pensiero e la realtà. Anche quando il pensiero trova una connessione non può ancora dirsi che questa possa venir affermata nella pratica della vita. Fino a che viviamo noi siamo in un divenire continuo e quindi ci troviamo sempre di fronte all'ignoto, poichè non abbiamo alcuna garanzia che l'avvenire abbia da essere uguale al passato. Una risoluzione puramente obbiettiva è qui impossibile. Perciò un sistema che debba abbracciare la realtà è qualche cosa di impossibile. Soltanto un sistema astratto puramente logico è possibile. Un tale sistema può forse racchiudere a grandi tratti, come un compendio, l'esperienza fin qui fatta; ma la vita sempre progredisce e sempre conduce a nuove possibilità ed a nuove decisioni. Oltre a ciò esistono contemporaneamente differenze ed opposizioni troppo grandi perchè possa trovarsi un pensiero che sia in grado di tutte abbracciarle in una “ unità superiore „. Ed in ogni caso la singola esistenza individuale non può in un tal sistema affermare tutto il suo diritto. Se per Kierkegaard la verità religiosa poteva solo presentarsi sotto forma di paradosso, è ciò una conseguenza naturale della sua teoria della conoscenza, imperocchè il paradosso esprime il rapporto fra uno spirito esistente e la verità eterna. Egli accentua esplicitamente non essere una confessione il dire che oggetto della fede è il paradosso; l'essere eterno, l'essere supremo può solamente essere oggetto di una decisione soggettiva che non solo non ha un fondamento oggettivo, ma può anzi trovarsi in contrasto con le conclusioni a cui siamo condotti da un ragionamento obbiettivo. All'infuori della fede soggettiva non può esservi alcun criterio di verità: la soggettività è la verità.

Nell'etica di Kierkegaard la dialettica qualitativa appare sia nella sua concezione della decisione, dell'atto di volontà, sia nella sua teoria degli stadii. Egli contesta risolutamente che fra lo svolgi-

mento spirituale e lo svolgimento organico esista alcun'analogia. Nel campo spirituale lo svolgimento non avviene gradualmente sì da rendere intelligibile il passaggio dalla deliberazione alla risoluzione o da una concezione della vita (da uno " stadio ") ad un'altra. La continuità vien interrotta da tutti i passaggi. Per ciò che riguarda le decisione, la psicologia è solo in grado di mostrarci delle possibilità e delle approssimazioni, dei motivi e delle preparazioni. La decisione avviene d'un colpo, come un salto per mezzo di cui vien determinato qualche cosa di nuovo (una nuova qualità). Soltanto nel mondo delle possibilità vi è continuità, nel mondo della realtà la decisione ha sempre luogo per un'interruzione della continuità. Ma — si potrebbe domandare — non si potrebbe fare questa mossa, questo salto oggetto dell'osservazione psicologica? La risposta di Kierkegaard non è chiara. Egli spiega che il salto avviene fra due istanti, fra due stati l'uno dei quali è l'ultimo stato nel mondo delle possibilità, l'altro il primo stato nel mondo della realtà. Da ciò si deduce senz'altro che il salto non può venire sottoposto ad osservazione. Ma allora si potrebbe anche dedurne che il salto deve accadere in modo incosciente — e non si può rigettare la possibilità che dietro alle opposizioni che si presentano nella coscienza siavi una continuità incosciente. È quindi un puro arbitrio il porre qui il concetto d'un passaggio improvviso. Nella sua teoria delle varie concezioni della vita (o, come egli meno felicemente si esprime, teoria degli " stadi ") egli è in grado di sostenere la necessità del salto solo in quanto pensa le concezioni della vita (nelle tre forme principali: l'estetica, l'etica e la religiosa) soltanto nella loro forma chiaramente e permanentemente fissata, anzi pressochè estrema. Specialmente la descrizione dello stadio estetico offre delle forme rigide, cristallizzate. Non deve quindi far meraviglia se le possibilità poste innanzi dalla psicologia sono insufficienti. L'esperienza già mostra che l'evoluzione, dove essa avviene, ha luogo mentre le forme hanno ancora una certa indeterminazione; il passaggio evolutivo da una forma perfetta ad un'altra è il più delle volte impossibile. Anche quando si volesse ricorrere alla legge dell'effetto di contrasto, questa potrebbe soltanto venir applicata dove rimanga una certa forza di tensione, dove la vita non sia ancora inaridita. Già per questa energica affermazione del brusco passaggio in ogni atto di risoluzione Kierkegaard toglie alla sua etica la possibilità di avere un contenuto

reale, còmpiti determinati reali. La decisione non deve assolutamente dipendere dal valore che il contenuto può avere per l'uomo e dalla forza che il contenuto può acquistare per questo valore; chè allora potrebbe aversi la spiegazione per via del fatto che l'uomo è capace di proporsi dei valori. E l'etica di Kierkegaard diviene ancora più formale quando il concetto del " singolo „ svolge successivamente presso di lui tutte le sue conseguenze. Quanto più il singolo individuo vien isolato dalla specie, tanto meno ad esso possono riferirsi fini e còmpiti determinati e reali. Per ultimo Kierkegaard elimina affatto lo stadio etico e più non rimangono che le due possibilità: di vivere esteticamente o di vivere religiosamente. Ciò che non appartiene a nessuna di queste due possibilità è per lui volgarità *(Philisterei)*. La decisione si riduce quindi a godere od a soffrire, a rinunciare a ciò che di serio offre la vita o ad immergersi nell'angoscia e nel dolore di cui il rapporto con la verità eterna è necessariamente cagione per un essere perituro. La capacità di abbracciare in sè grandi opposizioni e di sopportare il dolore che vi è connesso divenne sempre più per Kierkegaard il criterio dell'altezza e del valore della concezione personale della vita. È questo un criterio che sta in assoluto contrasto col bisogno e con le tendenze naturali; qui si manifesta in Kierkegaard una tendenza decisamente contraria alla vita. Nei suoi anni ulteriori egli lesse con grande interesse gli scritti di Schopenhauer.

Sotto l'influenza di queste idee egli vide il grande problema (già accentuato da Schopenhauer e da Feuerbach) che offre il rapporto del cristianesimo primitivo al cristianesimo moderno, non nell'aspetto dogmatico, ma nell'aspetto etico. La violentissima polemica da lui sostenuta durante i suoi ultimi anni contro la chiesa ufficiale fu una conseguenza naturale di tutto il suo svolgimento. Nel " Cristianesimo del nuovo Testamento „ trovava soddisfazione il suo criterio della concezione suprema della vita (dello " stadio „ più alto). La pretesa della chiesa ufficiale di essere una continuazione del cristianesimo degli apostoli era agli occhi di Kierkegaard una pretesa impudente e negli *Ojeblikke* (Istanti) egli svolse con profondo sentimento e con mordace sarcasmo la tesi: il cristianesimo del nuovo Testamento è morto! Così era spezzata l'armonia che il pensiero del romanticismo aveva creduto di trovare tra la scienza e la fede, fra la coltura e la religione. Era questa un'opera a cui Kierkegaard sentivasi per propria natura particolarmente

chiamato. Egli non apparteneva al numero di coloro a cui è dato di aprire la via alla soluzione dei problemi col proporli sotto nuove forme o coll'ampliare l'orizzonte per via dell'esperienza. Egli fece appassionatamente valere le differenze qualitative e le brusche decisioni che la speculazione inclinava a confondere; con ciò anche egli contribuì alla pienezza ed al vigore della vita ed il suo pensiero non arricchì soltanto coloro che erano vicini al suo punto di vista ed alla sua concezione filosofica.

LIBRO NONO

Il Positivismo.

La vita spirituale del secolo diciannovesimo è caratterizzata da due indirizzi: il romanticismo ed il positivismo. Il primo sorge dalle aspirazioni dello spirito e dagli ideali del pensiero, il secondo cerca la sua base nel dato reale: giacchè col nome di *positivo* si intende ciò che si intende per *reale*. I due indirizzi appaiono così nel maggior contrasto possibile fra di loro. Essi partono da due punti diametralmente opposti. Eppur tuttavia essi sono legati da un'interna affinità. Ambidue sono retti dal medesimo interesse e poggiano sulla medesima presupposizione. L'uno e l'altro sono animati dal desiderio di un ricco contenuto spirituale e dall'aspirazione ad immergersi nella realtà più profonda. Il romanticismo vuole, così come il positivismo, abbracciare la realtà, soltanto esso crede di poterla abbracciare per una via soggettiva, mentre il positivismo vuol costrurre su fatti obbiettivi. La presupposizione comune è che un ideale posto assolutamente fuori della realtà debba essere falso. Perciò si volgono le spalle alla critica intellettualistica del XVIII secolo e si ricerca con entusiasmo il grande processo evolutivo della natura e della storia. Il concetto dell'evoluzione predomina tanto nel romanticismo quanto nel positivismo. Si cerca particolarmente di scoprire la connessione continuata della storia che il periodo dell'illuminismo e della rivoluzione avevano spezzato. La più profonda intelligenza delle età anteriori e delle

condizioni dello svolgimento della vita spirituale costituisce una parte essenziale del valore dei due indirizzi nella storia del pensiero. Quand'anche dobbiamo riconoscere che nel corso del secolo le opposizioni spirituali — le opposizioni nel campo della fede e delle concezioni della vita — si sono rese sempre più acute, noi dobbiamo tuttavia ai due indirizzi spirituali se oggi noi siamo in grado di porre il nostro pensiero da punti di vista essenzialmente diversi dal nostro. Con l'aiuto del senso storico, il quale è una forma della simpatia umana universale, vengono poste in reciproca armonia opposizioni delle quali non ha potuto trionfare la discussione logica. Questo costituisce un punto capitale nella storia dello spirito umano. Un nuovo organo è stato acquistato. Ciò che Emanuele Kant aveva proposto come programma della scienza dello spirito — lo scoprire, cioè, le forze attive da cui vennero prodotte le opere delle età anteriori, l'indagarne le leggi e la portata e per questa via preparare l'opera dell'avvenire sulle rovine del passato — fu il còmpito a cui si accinsero, ognuno secondo un modo suo particolare, il romanticismo ed il positivismo.

Sarebbe perciò un errore il concepire il positivismo solamente come una reazione contro la filosofia del romanticismo. Ciò sarebbe già erroneo per rapporto alla cronologia, giacchè il sorgere del positivismo precede lo svolgimento completo del romanticismo. Non fu la sazietà per un indirizzo che condusse ad un altro, sebbene il positivismo abbia trovato condizioni più favorevoli per la sua diffusione nella decadenza del romanticismo.

Vi è un punto essenzialissimo in cui i due indirizzi fin dal principio si scostano l'uno dall'altro. Il romanticismo, nel suo entusiasmo per l'unità del pensiero, non vide la molteplicità della realtà, e nel suo fermo convincimento della verità dell'ideale non vide la rigorosa regolarità meccanica a cui deve essere sottoposto tutto ciò che ha da sussistere nel mondo della realtà. Il positivismo, assumendo per suo punto di partenza il dato effettivo, ha una chiara visione delle differenze e delle opposizioni della realtà e si studia si scoprire quelle leggi conformemente alle quali sorgono e si svolgono i fenomeni del mondo reale. Esso trova perciò le sue difficoltà ed i suoi problemi in altri punti che non il romanticismo. Il positivismo cerca di raggiungere l'unità del pensiero e l'affermazione dell'ideale partendo dal dato reale, mentre il romanticismo percorre la via opposta. I grandi filosofi del positivismo

sono altrettanto persuasi che sia possibile salire dal basso, quanto quelli del romanticismo che si debba poter discendere dall'alto. Lo studio comparativo ci dirà qual sia la via migliore.

Mentre la filosofia del romanticismo ha la sua patria in Germania, la filosofia del positivismo ebbe origine in Francia ed in Inghilterra. Le differenze nazionali si manifestano qui in modo caratteristico. La scuola inglese, che si era in certo qual modo chiusa con Hume, rivive ora di una nuova vita e si presenta sotto nuove forme che sempre recano l'impronta realistica che fin dal medioevo distingue la filosofia inglese. Ma solo quando il termine " positivismo „ venga preso in un senso molto vasto, esso abbraccia altresì la principale corrente della filosofia inglese del secolo diciannovesimo. I più notevoli rappresentanti di quest'ultima hanno protestato contro questa denominazione di positivisti — ma essi avevano ancora dinanzi ai loro occhi il senso ristretto che si dava al termine quando con esso si designava la filosofia di Augusto Comte. L'importanza della scuola inglese moderna non vien menomata col rappresentarla come un perfezionamento ed un ampliamento della concezione abbozzata a grandi tratti da Augusto Comte — che è, accanto a Descartes ed a Rousseau, — il più grande filosofo francese. E ciò tanto meno in quanto lo stesso Comte di molto va debitore all'antica scuola inglese.

La Francia ha, come l'Inghilterra, durante il secolo scorso, recato preziosi contributi allo svolgimento del pensiero filosofico che non si possono tutti includere nel positivismo, quand'anche questo nome venga preso nel suo senso più vasto. In una storia generale della filosofia noi dobbiamo tuttavia dare l'importanza principale all'indirizzo maggiore ed intitolare da esso il libro che tratta della filosofia francese ed inglese del secolo diciannovesimo.

A) Comte e la Fisolofia Francese.

I) La filosofia in Francia durante i primi decenni del secolo.

a) Il rinnovamento del principio di autorità.

La rivoluzione francese aveva voluto spezzare dietro di sè il ponte che la congiungeva all'epoca anteriore. La chiesa e l'antica fede dovevano aver fatto il loro tempo. Ma prima ancora che gli avversarii della rivoluzione avessero trionfato all'esterno, si vide che la chiesa, come potere spirituale, non era stata vinta. Eminenti scrittori celebravano la religione per i servizî da essa resi all'umanità e per la poesia che da essa ridonda alla vita; e durante i moti rivoluzionarii molti erano coloro che nel tumultuare dei flutti cercavano un punto assolutamente fermo. Col naufragare della rivoluzione politica anche le idee del secolo diciottesimo, quali erano state foggiate dai filosofi francesi e dai precursori inglesi di questi, parvero aver compiuto il loro ufficio. Esse non avevano potuto — ciò sembrò provare la storia — produrre un solido ordinamento della società, mentre la chiesa “ malgrado il sillogismo, il patibolo e l'epigramma „ — per usare un'espressione di Joseph De Maistre, il principale rappresentante del principio di autorità (in *Le pape*, 14 éd., p. 477) — erasi riaffermata e ringiovanita. Sfidando le conquiste del pensiero del secolo diciottesimo, una scuola teologica cercò ora di ricondurre ogni ordinamento della vita umana ed ogni intelligenza della realtà a principii sovranaturali. Questa scuola ha maggior interesse per la storia della letteratura che non per quella della filosofia e noi ci contenteremo perciò qui di alcuni tratti caratteristici desunti dalle opere principali del De Maistre, rinviando, per ciò che riguarda l'intero indirizzo, all'opera di George Brandes: *La reazione in Francia*.

Poichè la nuova filosofia si fonda, come la parte precedente di questa opera ha mostrato, sulla scienza naturale di cui utilizza i

risultati ed analizza le presupposizioni, De Maistre cerca di toglierle questo fondamento. Egli contesta che vi possano essere spiegazioni causali puramente fisiche. Ciò che è materiale non può essere causa. Una causa fisica è una contraddizione (71). Ogni moto materiale è derivato da impulsi originarii i quali possono solo avere origine da esseri spirituali. Nella coscienza dell'influenza della nostra propria volontà noi abbiamo una prova che il movimento incomincia con un atto di volontà. Le spiegazioni scientifiche, come per esempio quella della formazione dell'acqua per la combinazione dell'ossigeno e dell'idrogeno, del sorgere delle maree per l'influenza del sole e della luna, dell'influenza dei processi chimici sulla formazione degli strati terrestri, sono considerati dal De Maistre come " dogmi „ dei quali si può con ragione dubitare. Egli concede tuttavia ai dotti il piacere di occuparsi dell'oggetto delle scienze naturali, ma a patto di non trarne alcuna conseguenza per i rapporti sociali e religiosi. «Non la scienza, ma la fede deve governare gli uomini. Le verità vitali sono annunziate da Dio non per mezzo delle accademie, ma per mezzo delle autorità della Chiesa e dello Stato. I prelati, la nobiltà e l'alta burocrazia debbono insegnare alla nazione ciò che è giusto e ciò che è falso per rapporto al campo morale ed intellettuale. La storia ha ora dato la prova dell'incapacità della ragione umana a guidare gli uomini. Quanto sono pochi quelli che sono in grado di pensare con rettitudine! E nessuno è in grado di pensare con rettitudine su tutte le cose. Quindi è miglior cosa incominciare con l'autorità. La ragione di ogni male sta nell'aver concesso la libertà di parola. Si incominciò con la riforma — una delle più grandi scelleraggini che gli uomini abbiano osato contro Dio! e si continuò colla filosofia del secolo diciottesimo — uno degli episodî più vergognosi della storia dello spirito umano! I filosofi del secolo diciottesimo predicarono l'errore come una religione. Ed essi non facevano ciò per convinzione, ma perchè avevano ordito una congiura *(la cabale)* contro il divino. Voltaire — questo buffone sacrilego *(bouffon sacrilège)* — posò da difensore dell'innocenza, quantunque l'innocenza di Calas non fosse dimostrata. Coll'erigere un monumento a Locke egli non manifestò che il suo fanatismo e la sua mancanza di patriottismo. Un primo rimedio del male sta nel riconoscere l'infallibilità assoluta del papa. Senza di essa il carattere universale della Chiesa non può venir affermato, la pace sociale non può man-

tenersi, la sovranità del potere temporale non può venir esercitata. Qui si fa appello ad un principio misterioso: ma tutto nel mondo sociale ed in quello fisico è mistero. La ragione condanna la guerra — eppur tuttavia in tutta la natura la guerra regna come un mezzo misterioso per la conservazione della vita. Il carnefice è il terrore della società — ed è nello stesso tempo una forza che la mantiene: si allontani questo inconcepibile fattore sociale ed il caos subentrerà all'ordine. Soltanto la tradizione e l'autorità, non la ragione umana, possono guidarci in questo mondo, il quale presenta in ogni suo punto terribili misteri. Nulla è quindi così ridicolo come la dottrina che l'uomo si sia gradatamente elevato dalla barbarie alla scienza ed alla civiltà.

Queste idee, che De Maistre svolse nelle *Soirées de St.-Pétersbourg*, una serie di dialoghi che debbono essere stati scritti fin dal 1809, ma che apparvero soltanto nel 1821 dopo la morte di lui, sovvertono radicalmente tutto ciò che il pensiero aveva fin dal Rinascimento tentato di costrurre. Come spesso, anche qui è visibile l'affinità degli estremi. Così come i filosofi del secolo diciottesimo non ebbero alcuna intelligenza della Chiesa del medio-evo e ne ignorarono lo svolgimento storico, De Maistre e gli uomini che seguivano il suo indirizzo non ebbero nè senso nè intelligenza per la filosofia del secolo diciottesimo, ma colla differenza che invece dei cattivi sacerdoti dovevano qui essere i cattivi filosofi la causa di tutti i mali. La filosofia del 18° secolo venne considerata come una congiura cosciente contro le autorità, come un processo puramente arbitrario. E ciò concordava assai bene con la concezione che si aveva dell'autorità, che doveva agire in modo puramente arbitrario dall'esterno o dall'alto. Da ciò sorgeva una nuova rassomiglianza con la filosofia del secolo diciottesimo: poichè se la conoscenza deve basarsi sull'autorità, la sua attività deve venir asservita, il libero esplicarsi delle sue possibilità interne deve venir negato. De Maistre giunge quindi in modo conseguente così bene come Condillac — alla dottrina della passività assoluta dell'uomo. Non deve per ciò far meraviglia che la possibilità nell'uomo di giungere per via dello svolgimento naturale alla civiltà gli apparisse come assolutamente assurdo.

b) La scuola psicologica.

L'importanza della scuola dell'autorità sta nell'ardore con cui essa mise in rilievo il valore delle forze storiche in opposizione alla psicologia dell'illuminismo e della rivoluzione che vedeva nel cuore e nell'intelletto del singolo individuo una forza indipendente. Ma il principio d'autorità, così come era qui concepito, era un principio esterno, brutale; la sua connessione interiore con la vita spirituale non veniva indagata — nè da questo punto di vista poteva esserlo, poichè ogni valore indipendente attribuito all'interiorità dell'individuo doveva condurre ad una limitazione dell'autorità assoluta. Nel rapporto filosofico la scuola autoritaria (non tenuto conto di qualche movimento isolato in favore del misticismo dinnanzi a cui essa medesima arretrò) stava così, come già venne notato, dal medesimo punto di vista di Condillac. Di tanto maggior interesse è pertanto il vedere come dalla scuola di Condillac si svolga, servendosi dell'osservazione e della riflessione psicologica, una psicologia più profonda la quale si oppone radicalmente sia alla filosofia francese dell'illuminismo, sia alla nuova scuola autoritaria.

Allorchè scoppiò la rivoluzione, Condillac trionfava dappertutto. La sua filosofia divenne la filosofia ufficiale ed i suoi partigiani occuparono la sezione filosofica dell'Istituto nazionale fondato dalla Convenzione. A questa accademia filosofica il medico Pierre Jean George Cabanis, nell'inverno dell'anno 1797, lesse una serie di trattazioni sul rapporto fra l'anima ed il corpo che vennero stampate negli scritti dell'Accademia e più tardi (1802) riprodotte con aggiunte in un libro che ha per titolo: *Rapports du physique et du moral de l'homme.* Cabanis tiene Condillac in molta considerazione, ma ne modifica la dottrina in alcuni punti essenziali. Condillac annette esclusivamente importanza ai sensi esterni; secondo lui, l'uomo riceve dal mondo esteriore il contenuto complessivo e tutte le forme della sua coscienza in modo passivo. Cabanis gli rimprovera di non aver tenuto conto di ciò che nella coscienza corrisponde alle condizioni interne proprie dell'organismo. Dai varii organi interni pervengono continuamente al cervello delle impressioni ed inoltre vi concorre sempre lo stato proprio del cervello e dei nervi. Vi è un oscuro sentimento, un'oscura sensazione immediata che

non dipende dalle impressioni dei sensi esterni e si riconnette alla conservazione della vita e che perciò è già presente prima che l'individuo entri, per la nascita, in relazione col grande mondo esterno, dagli effetti del quale Condillac deriva ogni cosa nella coscienza. Cabanis ha introdotto il sentimento organico nella nuova psicologia. Con ciò già era limitata la passività di fronte al mondo esterno, imperocchè nel sentimento vitale l'individuo possiede un fondo sentimentale originario e proprio il quale esercita un'influenza su tutto ciò che l'individuo in sè accoglie e gli comunica il proprio colore e la propria impronta. Ed al sentimento vitale Cabanis riconnette strettamente l'istinto. Anche nelle azioni istintive egli trova fatti che non si conciliano con le teorie di Condillac. L'istinto presuppone una riserva di forza originaria che vien posta in azione dalle impressioni delle funzioni vitali interne come specialmente si dimostra negli istinti della propagazione e dell'amore verso la prole. Cabanis attribuisce così grande importanza al concetto dell'istinto, da avanzare l'idea che in tutti i processi della natura agisce un istinto universale, idea nella quale si è veduto a ragione un antecedente della filosofia della natura di Schophenhauer. Cabanis non aveva tuttavia l'intenzione di erigere un sistema filosofico. Egli vuol procedere in modo puramente psicologico e fisiologico e non trattare delle questioni ultime. Quantunque talvolta si esprima con una tendenza marcatamente materialistica (facendo secernere i pensieri dal cervello come dal fegato la bile) sarebbe nondimeno inesatto considerare i suoi scritti come appartenenti alla letteratura propriamente materialistica. Il suo punto di vista è caratterizzato dal passo seguente (*Rapports*, XI, 8ª ediz. Peisse, p. 597): “ Fu necessario molto tempo prima che si giungesse a riconoscere un'unica forza della natura; se ne richiederà forse ancora di più prima che si giunga a riconoscere che, poichè noi non possiamo paragonare questa forza a nessun'altra, non siamo in grado di formarci una vera rappresentazione delle sue proprietà „. In uno scritto successivo *(Lettre sur les causes premières)* diede ai suoi pensieri un più ampio svolgimento, il quale si scosta dal materialismo più ancora della sua celebre opera capitale.

Napoleone non vedeva di buon occhio la scuola di Condillac. Essa non limitavasi già a studiare le nostre sensazioni e rappresentazioni; oltre che dell'*ideologia* (così chiamava Destutt de Tracy, un fervido partigiano di Condillac, la teoria dell'origine delle rap-

presentazioni) si occupava di teorie morali e politiche, nello spirito del secolo diciottesimo. Napoleone attribuiva agli ideologi tutti i mali della Francia, ed in ogni caso, come rappresentava l'azione così voleva rappresentare anche il pensiero della Francia. Soppresse l'Accademia delle scienze morali e politiche fondata dalla Convenzione e non lasciò che si pubblicassero in Francia scritti che trattassero liberamente di argomenti filosofici. Destutt de Tracy dovette far stampare anonimo in America il suo commentario di Montesquieu, tradotto in lingua inglese. Gli ideologi si ritrassero in piccoli gruppi. Specialmente attorno a Cabanis ed a Destutt si raccoglieva ad Auteuil una schiera di giovani che si dedicavano a studi filosofici. Da questo gruppo sorse Maine de Biran (n. 1766, m. 1824), il più notevole psicologo di questo secolo in Francia.

Biran coprì, durante la rivoluzione, l'impero e la ristaurazione, cariche amministrative e fu membro di corpi legislativi. Ma ciò che riempiva il suo animo non erano i grandi avvenimenti esteriori di quell'epoca. Egli era un buon cittadino, ma non aveva inclinazioni, nè attitudine per la vita pubblica. Il grande dramma storico influì su di lui rinforzando le commozioni del suo animo, commozioni che assai presto egli aveva cominciato ad osservare in sè con l'interesse del filosofo e nello stesso tempo con un vivo desiderio di pace e di armonia interiore. La sua complessione era di tal natura che il rapporto fra il passivo e l'attivo, fra lo spontaneo e il volontario, o, come egli stesso acutamente disse, fra il temperamento ed il carattere, fu per lui durante tutta la sua vita un problema teoretico e pratico. Ciò ci attesta il suo *Journal intime*, l'opera più notevole da lui lasciata (pubblicata da E. Naville nel proprio scritto: *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, 1887), contenente annotazioni che vanno dai primi agli ultimi anni della sua vita di pensatore. Quanto presto e quanto nettamente il suo particolare problema si presentasse a lui può vedersi da alcune sue espressioni che appartengono al periodo in cui egli ancora sosteneva le teorie di Condillac (27 maggio 1794): «Che cosa è propriamente la cosidetta attività dell'anima? Io sento che lo stato dell'anima è sempre determinato da questo o da quello stato del corpo». Se io potessi intraprendere un lavoro continuato avrei piacere di indagare in qual misura l'anima è attiva ed in qual misura essa può mutare le impressioni esterne, la cui forza può accrescere o di-

minuire per l'attenzione ad esse prestata, ed insieme esaminare fin dove quest'attenzione eserciti un potere... Sarebbe molto desiderabile che un uomo esercitato nell'osservazione analizzasse la volontà, così come Condillac ha analizzato l'intelletto „. Nello stesso tempo egli si duole del fluire continuo e mutevole degli stati dell'animo suo (“ cette révolution perpétuelle, cette roue toujours mobile de l'existence „), i quali impediscono una disposizione d'animo stabile e generano il dubbio e l'inquetudine anche in riguardo a ciò che egli vorrebbe con sincera risoluzione fissare stabilmente.

Nelle sue prime opere Biran si accosta alle teorie di Condillac e di Cabanis. Ma a poco a poco egli annette sempre maggior peso all'attività, ed è sua opinione che questa giunga immediatamente alla coscienza nello sforzo della volontà. L'io si manifesta a sè stesso nel senso interno con lo sforzo, col moto della volontà che l'anima intuisce *(aperçoit)* nel suo interno come un prodotto della propria attività, come un'azione prodotta dalla propria volontà (*Rapports du physique et du moral de l'homme. Oeuvres philos.*, 1841, IV, p. 75). Qui Biran trova un fatto originario che pone fine alla teoria della passività di Condillac. Ma egli non dimentica — ne l'impedivano sempre ripetute esperienze interiori — le sensazioni e le disposizioni d'animo che sorgono spontaneamente. Ai moralisti che trattano del problema della felicità egli rimprovera di abbandonarsi a riflessioni ed a postulati generali e di credere che si possa guidare direttamente i proprii sentimenti e le proprie inclinazioni. Nel nostro interno si avvicenda e si agita in assoluta indipendenza dal nostro volere cosciente una moltitudine di fenomeni che l'io trova quando giunge alla coscienza di sè stesso e che debbono derivare da un'altra causa interna che non è l'io. Vi è dunque fuori dell'io o della coscienza ed indipendentemente dal rapporto col mondo esteriore, una serie di fenomeni interiori i quali vengono scoperti dall'introspezione, ma che possono sussistere senza questa (*Journal intime*, 24 oct. 1814). Questa teoria delle sensazioni, che dovrebbero esistere fuori dell'io, eccitò grande attenzione e suscitò molte opposizioni nella piccola società filosofica che si raccoglieva a Parigi attorno a Biran ed alle cui adunanze prendevano parte uomini come il fisico Ampère, lo storico Guizot ed il filosofo Royer Collard. Soltanto Ampère si unì risolutamente a Biran. Entrambi s'accordarono nel porre la co-

scienza immediata *(apperception immédiate)* dell'energia della volontà come il fatto psicologico centrale. Ma al di là di questo, la vita dell'anima svanisce nell'incoscienza, e quando ha luogo quell'atto per cui l'io prende coscienza di sè stesso, esso trova tutta una serie di elementi dati od almeno ne sento l'eco, come accade nel risvegliarsi da un profondo sonno o nelle riflessioni sugli atti abituali. In una *Mémoire sur les perceptions obscures* (che data dal 1807 e che non venne ancora stampata) tratta alla luce da Alexis Bertrand (*La psicologie de l'effort et les doctrines contemporaines*, chap. 2), Biran aveva tentato di spiegare fisiologicamente questa opposizione fra il passivo e l'attivo della vita dell'anima con l'ipotesi della cooperazione di più centri nervosi distinti. Anche dei fenomeni del sonnambulismo egli si servì per chiarire questo doppio aspetto della coscienza. Per il suo studio di stabilire delle autoosservazioni precise e di completare l'introspezione per mezzo di altre fonti della conoscenza psicologica, Biran può venir considerato come un precursore della moderna psicologia. Dal suo punto di vista psicologico egli si dichiara recisamente avverso alla scuola autoritaria, la quale non attribuisce alcuna importanza alla libera attività dell'uomo. Soltanto coll'approfondire la natura e le leggi della vita spirituale si può — egli afferma — scoprire quel punto in cui hanno origine i rapporti morali e religiosi. Gli uomini della scuola autoritaria, i quali non tennero assolutamente in niun conto la natura spirituale individuale e stabilirono " *ex abrupto* " l'autorità come fondamento di ogni scienza, mancarono di amore della verità e si lasciarono guidare solo dal bisogno di agire e di influire sugli uomini. Rendendo l'anima puramente passiva e facendola dirigere dall'esterno e per mezzo dell'autorità, essi sono caduti nello scetticismo e nel materialismo! (*Journal intime*, 28 juill. 1823).

Nella coscienza immediata dell'autoattività Biran vede il principio fondamentale e primitivo di ogni nostra conoscenza. Per essa non soltanto si manifesta a noi il nostro proprio io, ma per la resistenza che l'autoattività incontra noi perveniamo altresì alla coscienza dell'esistenza del mondo materiale. Quell'autoattività che noi osserviamo è l'azione che l'anima esercita sull'organismo, il quale presenta sempre una certa resistenza. Biran dà dunque un significato spiritualistico alla coscienza del nostro agire e dell'impedimento che esso incontra e così egli giunge nello stesso a dare una spiegazione del contrasto fra il nostro volere e la spontaneità

dei nostri stati interiori. Cionondimeno non aderisce alla teoria cartesiana dell'anima come sostanza: noi conosciamo l'io solamente come forza attiva; una coscienza immediata della sostanza non può esistere. — La forza o l'attività che in questo modo noi sentiamo in noi stessi, è come un tipo al quale noi rapportiamo tutti i fenomeni esteriori. Nella coscienza di noi stessi noi acquistiamo i concetti di forza, causa, unità e identità, concetti profondamente distinti dai concetti qualitativi e che noi possiamo applicare ai fenomeni dell'esperienza solo perchè possiamo attingerli dal fatto primitivo della vita interiore. Nè la percezione esterna, nè l'autorità, ma la coscienza immediata della nostra autoattività è il fondamento del complesso della nostra conoscenza. Biran non nutre alcun dubbio sulla realtà di questo fondamento; tuttavia la nuova psicologia difficilmente potrà ammettere che egli abbia trionfato del dubbio di Hume sulla possibilità di una intuizione immediata della causalità (72).

I più importanti scritti di Biran non vennero pubblicati che molto tempo dopo la morte sua. Per alcun tempo egli lavorò ad una grande opera che doveva comprendere tutti i suoi studi psicologici *(Essai sur les fondements de la psychologie)*; ma le condizioni politiche gli impedirono di farla stampare ed in seguito mise il suo abbozzo da una parte per redigere una nuova esposizione *(Nouveaux essais d'anthropologie)*. Ambedue queste opere vennero pubblicate nel 1859 dal Naville *(Oeuvres inédites de M. de Biran)*. La ragione per cui nei suoi ultimi anni egli ripudiò la primitiva esposizione sta in ciò che egli aveva scoperto nell'anima sua uno strato più profondo di quelli che aveva fino allora considerati nelle sue riflessioni. Fino allora aveva descritto le correnti che dal sentimento vitale si riversano su tutta la vita interiore e, come contrapposto a ciò, la coscienza dell'energia nella quale il nostro io cerca di elevarsi sopra l'elemento passivo e spontaneo. Nella coscienza dell'energia egli aveva stoicamente trovato un rifugio durante i tumulti esterni ed interni. Tuttavia questo rifugio non gli bastò per lungo tempo, Esso non offrivagli un riparo abbastanza sicuro contro le irrequietudini del mondo interiore ed esteriore. Sorse in lui il bisogno di trovare un saldo punto d'appoggio, di immergersi in qualche cosa di diverso e di più alto che non fossero le disposizioni del senso vitale, in qualche cosa che fosse indipendente dall'imperfetta attività dell'anima e che tuttavia

non provenisse dall'esterno, ma dall'interno. Egli si serve della distinzione di Kant fra il noumeno ed il fenomeno e cerca un punto stabile nel rapporto ad un qualche cosa che sia al di là di tutti i fenomeni. Le idee fondamentali del misticismo religioso, alle quali era pervenuto per via di un'esperienza tutta sua propria, gli apparvero ora come un porto sicuro, ed il vangelo di Giovanni, il libro *De imitatione* e le opere di Fénélon formarono allora l'oggetto dei suoi studi in luogo delle opere di Descartes e di Leibniz, le quali erano alla loro volta subentrate allo studio di Condillac e di Cabanis. La religiosità di Biran non assume un carattere confessionale. Egli è fermamente convinto che il sentimento religioso non può venir prodotto dall'esterno; esso deve sorgere spontaneamente, ed in modo altrettanto spontaneo si formano sotto la sua influenza quelle immagini per mezzo delle quali l'anima vede espresse le rappresentazioni dell'eterno e dell'infinito. La religione è assai più sentimento che fede; la fede è subordinata al sentimento. La nostra attività spirituale ha qui il cómpito di preparare l'anima ad accogliere in sè una vita superiore, la vita propriamente spirituale, *la vie de l'esprit* in opposizione alla vita attiva nella volontà e nella ragione, alla *vie humaine*, la quale viene alla sua volta opposta alle correnti del sentimento vitale, alla *vie animale*. Biran definisce altresì questa vita superiore " la vita mistica dell'entusiasmo „, " il grado più alto a cui l'anima umana possa giungere quando essa fa, per quanto è in suo potere, di sè stessa una sola cosa con il suo oggetto supremo, e ritorna così alla sorgente da cui è scaturita „ (*Oeuvres inédites*, p. 541, 521).

Dal diario di Biran si può nondimeno vedere che la sua passione per l'osservazione psicologica e per la riflessione non venne repressa dal passaggio al misticismo. Sempre di nuovo esamina fino a qual punto la spiegazione causale psicologica possa abbracciare gli stati intimi e più elevati dell'anima. Ora ritiene che coloro i quali cercano di spiegare ogni cosa per mezzo di cause naturali potrebbero benissimo chiedere se lo stato supremo di beatitudine contemplativa, quando l'anima è immersa nell'estasi ed è sotto l'influenza divina, non possa spiegarsi dall'attività di disposizioni organiche, cosicchè la beatitudine celeste verrebbe sostituita dall'inquietudine e dal tumulto appena venga mutato lo stato organico. Ora dichiara esplicitamente che l'idea od il sentimento che l'anima ha del perfetto, del grande e dell'eterno non può sca-

turire dall'anima stessa; le verità morali e le verità religiose avrebbero un'altra sorgente diversa dalle verità psicologiche (*Journal intime*, 26 août 1818 e 19 sept. 1818). Ancora nelle ultime pagine del diario indaga in modo speciale come la nostra propria attività psichica del pensiero e della concentrazione dello spirito possa, per via della reciproca azione dell'attivo e del passivo, aprire la via a quella dedizione suprema; e vi si domanda: come si può dunque distinguere fra ciò che in conseguenza di una tale concentrazione scaturisce dal fondo proprio dell'anima, e ciò che è dovuto all'effetto di forze divine? Biran non giunge in questo punto fuori dalle incertezze per quanto vivamente senta il bisogno di ritenere per fermo che quando noi cerchiamo di penetrare la verità, essa cerca di penetrare in noi (*Journal intime*, oct. 1823).

Pochi furono coloro che conobbero le idee di Maine de Biran prima che venissero pubblicati i suoi scritti — la maggior parte dei quali non lo venne che dopo la morte di lui. Al numero di questi pochi appartenne André-Marie Ampère, il celebre fisico (n. 1775, m. 1836), il quale a voce e per iscritto fu in viva corrispondenza con lui ed al par di lui trovò il punto di partenza della filosofia nella coscienza immediata dell'energia dell'io. Ampère riconosceva la priorità dell'amico su questo punto; ma mentre Biran si aggirò durante tutta la sua vita incessantemente attorno a questo punto, Ampère cercò di dare una estesa teoria psicologica e gnoseologica. Coltivò con profondo interesse gli studi filosofici; oltre alle scienze naturali ed alla matematica insegnò pure filosofia. La scoperta dell'elettromagnetismo di Oersted lo mosse ad una serie di pregevoli indagini che resero celebre il suo nome, ma egli non dimenticò la sua antica passione, e nei suoi ultimi anni si occupò di studî intorno all'enciclopedia ed alla classificazione delle scienze, onde il suo *Essai sur la philosophie des sciences* (il primo volume pubblicato nel 1834, il secondo volume, con introduzione di St.-Beuve e di Littré, nel 1843) nel quale svolse parecchie interessanti idee psicologiche e filosofiche. Più tardi il suo epistolario con Biran ed alcuni frammenti di una trattazione, accompagnati da una introduzione di suo figlio, vennero pubblicati sotto il titolo: *Philosophie des deux Ampère*, publiée par Barthélemy St.-Hilaire (Paris 1866). (Della filosofia del figlio si trova tuttavia assai poco in questo libro).

Ampère sta come filosofo di fronte a Biran all'incirca così come

fisico di fronte a Orsted. Nella scoperta di Orsted egli intuì un caso singolo di una legge generale e pervenne a svolgere matematicamente questa legge ed a verificarla sperimentalmente. L'elettromagnetismo venne da lui ampliato nella teoria elettrodinamica. L'influenza della corrente elettrica sull'ago magnetico gli porse occasione di scoprire la reciproca influenza delle correnti magnetiche e l'influenza della terra su di queste. L'osservazione che Biran fece del rapporto fra l'attivo ed il passivo nella vita dell'anima indusse Ampère a due serie di indagini; e cioè a ricercare come le nostre sensazioni e rappresentazioni si colleghino anteriormente all'attività cosciente ed indipendentemente da essa, sia come sia possibile la conoscenza scientifica del mondo sul fondamento dell'uso cosciente che lo spirito fa delle sue facoltà. Per mezzo della prima indagine egli diede interessanti contributi alla teoria dell'associazione psicologica, per mezzo della seconda, alla teoria della conoscenza.

Nel rapporto psicologico Ampère impiega il medesimo metodo applicato dagli psicologi inglesi dell'associazione. Egli non si arresta, come Biran e la maggior parte degli altri psicologi francesi, alla descrizione, ma cerca di spiegare l'originarsi dei fenomeni composti della coscienza per mezzo della fusione e del collegamento di elementi più semplici. Una fusione (*concrétion*) ha luogo per esempio fra una sensazione di colore ed una sensazione di resistenza, le quali si stringono in così stretto rapporto da indurci a riguardare siffatti complessi come sensazioni semplici e primitive. Soltanto l'analisi scopre che ha avuto luogo una fusione e che la nostra attività spontanea ed i limiti da essa incontrati vi hanno avuto una parte essenziale. Si ha un altro esempio della *concrétion* nel riconoscimento, dove la sensazione presente di un oggetto si fonde con la riproduzione di una sensazione anteriore. Per un medesimo processo Ampère spiega inoltre il fenomeno per cui, durante l'esecuzione di un' opera, avendo dinanzi il testo, si può immediatamente *udire* le parole che senza l'aiuto del testo non potrebbero venir udite. Le parole lette ed i suoni uditi si fondono immediatamente le une con gli altri (73). Siffatte spiegazioni rendevano, come attesta Ste-Beuve, le lezioni di Ampère sulla psicologia molto attraenti.

Riguardo al fatto fondamentale stesso, per rapporto al quale egli concordava con Biran, riguardo, cioè, alla coscienza immediata

dell'autoattività, Ampère intraprende una distinzione che Biran non voleva ammettere. Egli distingue fra l'autocoscienza (*autopsie* [ɔ: *heautopsie*], in seguito: *émesthèse*) e la sensazione muscolare, mostrando che noi abbiamo quest'ultima sensazione anche quando un altro muove il nostro braccio o la nostra gamba. In un movimento proprio l'autocoscienza è quel fenomeno che contiene la causa, la sensazione muscolare è quel fenomeno in cui si presenta l'effetto. Appunto perchè la sensazione muscolare può venir prodotta in me da un altro individuo, io scopro che in alcuni casi ne sono io stesso la causa. In questa esperienza intuisco in modo evidente il rapporto causale. Io ho immediatamente questo rapporto soltanto nella mia propria attività e concepisco tutte le altre attività sull'analogia di questa. Con la coscienza immediata, a cui si arrestò Biran, coopera, secondo Ampère, la facoltà di apprendere i rapporti, la vera facoltà di conoscere. Mediante questa noi apprendiamo il rapporto fra causa ed effetto, fra punti dello spazio e del tempo, ecc. E soltanto mediante questa facoltà noi siamo in grado di conoscere qualche cosa di più dei semplici fenomeni. Per quanto Ampère ritenga per fermo che tutto ciò che si presenta a noi non sia che fenomeno, è tuttavia convinto che quei rapporti (*rapports*, *rélations*) che hanno luogo tra un fenomeno e l'altro senza dipendere dalla natura qualitativa dei fenomeni, posseggano una validità assoluta (*noumenale*). I concetti puramente qualitativi, che vengono acquistati per mezzo della comparazione e dell'astrazione, non hanno una validità maggiore delle qualità sensibili che ne formano il contenuto. Ma quei concetti che esprimono puramente dei rapporti e dei modi di coordinazione, come causalità, numero, tempo e spazio, hanno un valore assoluto e formano il tratto di congiunzione attraverso il quale la nostra conoscenza giunge dal mondo dei fenomeni a quello dei noumeni. Su questo punto Ampère si dichiara recisamente contro Kant, pel quale del resto nutre la più alta ammirazione. Non meno recisamente si dichiara contro Reid il quale assume una percezione immediata della realtà esterna e quindi scambia, secondo Ampère, una *concrétion* per una sensazione elementare. Noi scopriamo la realtà noumenica (la materia in sè come causa delle impressioni del senso, l'anima in sè come causa del nostro proprio agire, Dio come causa di tutte le cose) per via dell'argomentazione sotto forma di ipotesi. Immediatamente noi apprendiamo soltanto i fenomeni; ma i rapporti indipendenti

dalle qualità, che noi apprendiamo tra un fenomeno e l'altro valgono altresì per i noumeni. Per relazioni Ampère intende all'incirca ciò che Boyle e Locke chiamarono proprietà primarie.

Biran inclinava da principio ad accostarsi in questo punto alla concezione di Reid. Allorchè Ampère lo sollecitò vivamente a studiare Kant, egli divenne un kantiano più ardente di ciò che avesse desiderato lo stesso Ampère. Contro la teoria delle relazioni di quest'ultimo egli afferma (in un dialogo menzionato nel *Journal intime*, 30 ott. 1816) grande essere la difficoltà di passare dalla coscienza della nostra propria attività (il fatto fondamentale secondo Ampère e Biran) alla posizione di cause esteriori. Qui si apre dinanzi a noi un abisso, ad oltrepassare il quale non serve nessuna analisi e nessuna induzione. Per non essere io la causa di uno stato passivo del mio io, non si può arguire che debba necessariamente esservi una causa che produca tutto ciò che non è prodotto da me. Noi stessi siamo cause ed è quindi naturalissimo il concepire le altre cose come cause: ma ciò non può essere una prova. Ad Ampère, che opinava la validità assoluta delle relazioni venga dimostrata dal fatto che tutte le conclusioni che noi abbiamo dedotte dalle nostre teorie delle relazioni hanno trovato una conferma nell'esperienza, Biran oppone (in una lettera finora inedita riportata da A. Bertrand: *La psychol. de l'effort*, p. 188): " Quale esperienza può informarci se le forme della coordinazione dei fenomeni siano nelle cose in modo assoluto, ovvero se solamente siano nell'intelletto percipiente? Potrà questo dubbio della riflessione venir rischiarato da un' esperienza esterna? Non concordano egualmente bene le due possibilità coi fenomeni? „ Sarebbe difficile sostenere che Ampère abbia dato colla sua teoria delle relazioni a questo problema una risposta soddisfacente (74).

Ampère è, nella sua concezione del mondo, cartesiano. Egli divide le scienze in cosmologiche ed in noologiche; le prime studiano i fenomeni materiali, le seconde i fenomeni spirituali. Le scienze noologiche debbono soltanto venir studiate dopo quelle cosmologiche, sia perchè queste ci mostrano l'uso delle facoltà umane per la conoscenza del mondo ed illuminano con ciò la natura di queste facoltà, sia altresì perchè la conoscenza che esse dànno del mondo, specialmente della natura fisica dell'uomo, ha importanza per comprenderne le facoltà intellettuali e morali. Per ciò che riguarda in particolare la classificazione delle scienze fatta da

Ampère, essa è molto intricata e per semplicità e chiarezza non può sostenere il confronto con quella eretta pressochè contemporaneamente da Augusto Comte. Ma nel suo *Essai sur la philosophie des sciences* si trovano molte interessanti osservazioni, e se egli avesse potuto mandare ad effetto il proprio disegno di dare non solo una classificazione, ma anche un' esposizione delle verità, dei metodi, dei problemi e delle ipotesi più importanti nei diversi campi, non può essere dubbio che un così eminente filosofo e profondo osservatore ci avrebbe dato un' opera pregevole ed un interessante correttivo del sistema di Comte. — Quasi contemporaneamente ad Ampère ed a Comte anche l'insigne cultrice delle matematiche Sophie Germain (n. 1776, m. 1831) si occupò del processo dello svolgimento delle scienze nella sua connessione con il criterio della verità esistente nella natura della conoscenza umana. Sotto l'evidente influenza di Kant, essa accenna che per la natura della nostra coscienza noi sentiamo il bisogno di unità, di ordine e di connessione, bisogno che ci serve di guida non solamente nelle ricerche scientifiche, ma altresì nel campo morale ed estetico. La sua opera filosofica *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture* (apparsa nel 1833 e nuovamente pubblicata nel 1879 da H. Stupuy nelle *Oeuvres philosophiques de Sophie Germain*), mira a mostrarci che un medesimo ideale ci guida nella scienza, nella morale e nell'arte. " Non vi è che un unico tipo del vero. Nella morale, nella scienza, nella letteratura e nell'arte noi cerchiamo l'unità, l'ordine, la proporzionalità fra le parti di una medesima totalità „. Il principio causale non è che una forma speciale di questo principio universale. Noi applichiamo il principio causale quando non vediamo l'oggetto delle nostre indagini nella sua totalità. Esso si presenta a noi come un frammento e noi domandiamo allora quale unità lo comprenda. Lo vediamo come parte e cerchiamo il tutto a cui appartiene. Questo bisogno di unità e di totalità ha condotto a sistemi arditi, all'uso arbitrario di analogie ed all'ipotesi di cause mistiche. Ma ha altresì condotto a idee felici, ed il progresso della scienza dipende dalla sua intensità. Da esso dipende la continuità nella storia della scienza. Ma a poco a poco si impara a sostituire i metodi ai sistemi ed a domandare *come* e *quanto* in luogo di *perchè*. L'uomo invece di creare un mondo a capriccio secondo la propria facoltà di immaginazione, impara a rintracciare la connessione del mondo reale, ed

allorchè è riuscito per questa via a scoprire gradatamente una grande unità di tutte le cose, la sua facoltà di immaginazione riacquista in forma più sicura ciò che ha perduto per opera della ricerca critica.

Mentre nei cenacoli filosofici di Biran e di Ampère si svolgeva un pensiero che condusse al di là del condillacismo dominante, questo venne vinto nell'insegnamento dal sorgere di Royer Collard e di Victor Cousin. Le lezioni di Royer Collard alla Sorbona (1811-14) introdussero Reid come filosofo classico in Francia. Egli annetteva grande importanza alla ricerca psicologica secondo l'indirizzo della scuola scozzese ed accentuava il valore della concezione istintiva e del convincimento morale immediato contro la considerazione limitata e le analisi astratte dell'ideologia. Ciò non contribuì certo ad approfondire i problemi; l'appello al buon senso doveva troppo spesso supplire agli argomenti. Tuttavia giovò ad iniziare un nuovo indirizzo ed a mettere in luce i lati della vita dello spirito che fino allora erano stati lasciati nell'ombra dalla scuola dominante. L'importanza di Royer Collard come filosofo venne ancora accresciuta dalla sua personale autorità. Il successore di Royer Collard, V. Cousin (n. 1792, m. 1867) fu un oratore ardente, dotato del talento di accendere l'entusiasmo dei giovani. Anch'egli fin dai suoi giovani anni condivise le speranze della gioventù che con una libera costituzione e con la caduta del dispotismo militare sarebbe sorta un'età di splendore per la vita intellettuale francese. Il suo insegnamento ebbe un'impronta nettamente storica. Egli introdusse nelle università francesi l'insegnamento della storia della filosofia. Le sue opinioni si formarono in parte sotto l'influenza degli scozzesi e di Royer Collard, in parte sotto l'influenza di Biran e di Ampère, alle cui adunanze filosofiche egli partecipava. Biran vedeva bensì che Cousin " cacciava sulle sue terre ", ma credeva di ricevere la sua parte di vantaggio in quanto l'insegnamento di Cousin avrebbe spianato la via alla intelligenza della sua grande opera filosofica quando fosse apparsa (ciò che sgraziatamente avvenne solo trenta e più anni dopo la morte di Biran). Cousin combinò la teoria di Reid della apprensione immediata della realtà assoluta con la dottrina di Biran della coscienza della nostra autoattività e con la dottrina di Ampère delle relazioni assolute. Ed a ciò collegò in sèguito ancora le teorie di Schelling e di Hegel della ragione assoluta. Durante un viaggio in

Germania conobbe la filosofia speculativa tedesca, dopo che l'opera *De l'Allemagne* di Madame de Staël aveva dato uno schizzo generico della filosofia tedesca da Kant in poi. La filosofia di Cousin fu un eclettismo che dai varii sistemi filosofici tolse ciò che presumibilmente poteva avere un valore duraturo; i sistemi, considerati separatamente, sono incompleti, ma nessuno di essi è assolutamente falso. Il criterio supremo della scelta fu dapprincipio la percezione psicologica secondo Reid e Biran, poi la ragione universale di Schelling e di Hegel, e durante l'ultima parte della carriera di Cousin — dopo la rivoluzione dell'anno 1830, quando egli era divenuto il capo ufficiale di tutto l'insegnamento filosofico in Francia — furono le teorie principali della religione naturale e dello spiritualismo cartesiano. L'audacia e l'entusiasmo dei primi anni del suo insegnamento filosofico (75) vennero temperate dai suoi studi storici e dalla sua posizione ufficiale. Renan, il quale ancora molto tempo dopo la morte di Cousin riconosceva con calde parole ciò di cui andavagli debitore, ha con ragione mostrato col suo esempio come alla filosofia non convenga riportare un trionfo troppo completo. Bisogna però dire che la vittoria era solo apparente. Napoleone aveva visto con piacere il sorgere di Royer Collard, la monarchia di luglio appoggiò Cousin.

L'opera più importante di Cousin: *Du vrai, du beau, du bien*, è formata dalle lezioni da lui tenute nel 1818, che venti anni più tardi vennero pubblicate nella loro forma originaria da Garnier, ma che nelle edizioni successive vennero dallo stesso Cousin, a cui ora più non garbavano le eresie della sua gioventù, modificate. Fu questa l'opera che fece sì grande effetto su Renan. Le sue idee possono inoltre venir ricercate nelle prefazioni ai cinque volumi dei *Fragments philosophiques*, nei quali tratta argomenti tolti dalla storia della filosofia. Nella prefazione al primo volume (1826) espone la sua caratteristica teoria della " ragione impersonale „ nella quale egli combina le teorie di Reid, di Ampère e di Schelling. Con l'aiuto del metodo psicologico, approfondendo l'introspezione, crede di esser pervenuto ad un punto fino al quale non era penetrato neppur Kant, ad un punto in cui l'apparente soggettività e relatività dei principii necessarii scompaiono dinanzi alla intuizione spontanea della verità come fondamento di ogni riflessione logica e di ogni posizione di concetti necessarii. Soltanto quando la ragione diventa oggetto della riflessione essa diviene soggettiva; considerata in sè stessa è una

luce che, indipendente da tutte le differenze individuali, illumina interiormente ogni uomo come una rivelazione universale.

Mentre Cousin credeva di basarsi sull'osservazione, ma per sollevarsi ben tosto sulle ali della retorica e della fantasia al disopra della medesima, Théodore Jouffroy (1796-1842) nutrì un maggiore e più tenace interesse per la ricerca psicologica. Senza dubbio rimase troppo strettamente attaccato all'introspezione e trascurò altre fonti psicologiche, distinguendo da rigido spiritualista fra psicologia e fisiologia come fra due ordini che non hanno nulla a che fare l'uno coll'altro. Ma per lui era di una certa gravità, come appare da una intiera serie di ricerche, il venire in chiaro sul rapporto fra l'introspezione da un lato, la scienza della natura e la speculazione filosofica dall'altro. Egli non aveva la virtuosità romantica di Cousin di lanciare ponti attraverso gli abissi. La sua filosofia era scaturita dal suo bisogno puramente personale di chiarire le sue cognizioni, dacchè aveva scorto dopo un' aspra lotta che le rappresentazioni teologiche avevano perduto per lui il loro valore. Ma sebbene il suo pensiero tradisse un forte interesse personale, questo mai non lo indusse a transazioni o ad ammettere soluzioni che non soddisfacessero pienamente il proprio pensiero. Piuttosto preferisce allora far punto e riconoscere che la soluzione del problema non può venir raggiunta. " Vi sono due vie „, egli dice in una delle sue lezioni (*Mélanges philosophiques*, 3 éd., p. 350 e seg.), " per le quali noi possiamo acquistare pace alla nostra anima e calma al nostro spirito; l'una consiste nel possedere, o nel credere di possedere, la verità rispetto alle questioni che interessano l'umanità; l'altra consiste nel vedere chiaramente che questa verità è inaccessibile e nel sapere perchè essa lo sia..... Poichè i fatti che noi possiamo osservare sono limitati, le conclusioni che noi possiamo dedurre da questi fatti sono parimenti limitate. La scienza ha dunque il proprio orizzonte, al di là del quale essa non può vedere; è suo cômpito il determinare a poco a poco questo orizzonte. A questo estremo limite del suo dominio essa deve dividersi dalla poesia, che sola è in grado di andare oltre. Questa separazione costituisce un dovere della scienza verso l'umanità, di fronte alla quale essa ha l'obbligo di scoprire la verità, perchè quella troppo spesso ebbe a soffrire per aver sperato e cercato il vero là dove questo è e sarà sempre inaccessibile „. Jouffroy è, nella storia della filosofia francese, una bella e simpatica figura-

assai più per il modo virile in cui si propone i problemi che non per la trattazione di essi in particolare. Per ciò che riguarda i suoi risultati, essi volgono nella direzione dell'eclettismo fondato da Cousin. In una trattazione dei suoi anni giovanili (1825) espresse anzi l'opinione che la filosofia francese, la quale ora aveva cessato di giurare nelle parole di Condillac fosse in grado, col ricercare la verità ovunque potesse trovarsi e coll'approfondirsi nella natura umana, la quale è la realtà filosofica, di preparare in tutta quiete un trattato di pace fra tutti i sistemi filosofici, il quale avrebbe forse potuto pervenire a compimento in Parigi. Ma la verità va ricercata in troppi più luoghi che non credesse l'eclettismo e la natura umana è troppo complessa perchè possa venir racchiusa nel quadro dell'eclettismo, quand'anche questo sia così lealmente professato come lo fu da Théodore Jouffroy. Un trattato di pace tra i filosofi dovrà venir ancora atteso per molto tempo.

c) La scuola sociale.

Allorchè Damiron, discepolo di Cousin, pubblicò nel 1825 un'opera sulla filosofia francese del secolo diciannovesimo, proclamò l'eclettismo come l'unità superiore o meglio come il giusto mezzo fra il condillacismo e la scuola teologica. La filosofia particolare di Biran e di Ampère, la quale penetrava più a fondo che non l'eclettismo, non era ancora venuta alla luce. Tuttavia nella seconda edizione della sua opera (apparsa nel medesimo anno) Damiron trovò opportuno dare un cenno delle idee di Saint-Simon e di Augusto Comte, quantunque riconoscesse di non poterne scorgere con chiarezza il significato. A quel tempo ancora non si erano pubblicati che i primi scritti di Comte. La carriera letteraria di Saint-Simon era, al contrario, giunta al suo termine. Era gettato il seme, da cui dovevano svolgersi il socialismo ed il positivismo moderno.

Saint-Simon (il suo nome completo era Claude Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon) fu assai più giornalista e riformatore sociale che filosofo. Nondimeno per la storia della filosofia ha importanza per il vivo convincimento da lui nutrito, che un nuovo ordinamento della società fosse soltanto possibile col costituirsi di una nuova concezione del mondo. E questa nuova concezione del mondo può venir eretta soltanto, di ciò egli non era meno convinto, sul fondamento delle scienze positive. Saint-Simon non aveva propriamente

ricevuto una coltura scientifica. Da giovane (era nato nell'anno 1760) prese parte con bravura alla guerra per l'indipendenza dell'America settentrionale. Più tardi si gettò nelle intraprese industriali; durante la rivoluzione rinunziò al suo grado di nobile, incominciò a speculare sui beni nazionali, e fu un " grand seigneur sansculotte ". Durante il periodo del terrore venne fatto prigioniero, e non riebbe la libertà che per la caduta di Robespierre. Si servì delle sue ricchezze (fino a tanto che le possedette) non solo per vivere col massimo splendore, ma altresì per preparare la riforma scientifica e sociale da lui meditata già assai presto. Si circondò di uomini di scienza della scuola politecnica e della scuola di medicina, per acquistare la coltura necessaria da poter scrivere un'enciclopedia scientifica. Caduto in povertà non ristette dai suoi piani; al contrario, lavorò con sempre maggior zelo. Veramente grande era la sua abilità nel sapere attirare a sè gli uomini più eminenti e nel farli lavorare con sè e per sè. Augustin Thierry ed Auguste Comte furono per qualche tempo suoi segretarii e collaboratori, e con orgoglio si dissero suoi discepoli, fino a che le loro vie non si separarono. Mentre Saint-Simon nel suo primo periodo aveva posto in prima linea la formazione di una nuova enciclopedia, perchè soltanto sul fondamento di essa poteva venir elaborato un nuovo catechismo, credette, dopo le rivoluzioni degli anni 1814-15, di poter procedere direttamente alla nuova organizzazione della società umana, il cui tratto principale era che la vita economica e sociale dovesse passare in prima linea e che l'organizzazione politica dovesse avere un'importanza subordinata. Invece dei nobili e dei giuristi dovevano ora essere a capo della società i grandi industriali e gli uomini di scienza. Lo scopo ultimo doveva essere l'elevazione intellettuale ed economica della classe lavoratrice, di quello stato che ora maggiormente soffre. Mentre in Francia, dopo la ristaurazione, gli uomini si perdevano in lotte costituzionali e parlamentari, Saint-Simon dichiarava che si dovesse invece pensare ad un rinnovamento sociale; la forma esteriore di governo essere cosa indifferente, ed un governo essere in genere soltanto un male necessario. Come motivo informatore da cui questo nuovo ordinamento doveva essere retto, pose dapprima l'armonia degli interessi, all'incirca così come l'avevano concepita dapprima Helvétius, poscia Bentham. Ma nei suoi ultimi anni si richiamò all'amore del prossimo (alla filantropia), e volle fondare un nuovo cristianesimo, che doveva

riassumersi essenzialmente nei precetti dell'amore, e distinguersi dal cristianesimo antico per l'energica affermazione della vita terrena, la quale non doveva essere fatta mezzo ad un'esistenza soprasensibile. Il diritto individuale alla proprietà può soltanto venir fondato, secondo la concezione di Saint-Simon, sull'utile universale che da quest'istituzione deriva, e non sulle pretensioni della singola persona per sè stessa. Ora si tratta di serrarsi gli uni agli altri per sfruttare la terra. Le cose, non gli uomini, debbono venir governate. Come espressero più tardi i suoi discepoli: gli uomini invece di sfruttarsi reciprocamente, dovrebbero sfruttare il globo terrestre. Lo stato deve unire le forze umane per l'esecuzione delle grandi opere, come la costruzione dei canali e delle vie, i prosciugamenti, i dissodamenti. Circondato da un piccolo gruppo di partigiani, egli morì nell'anno 1825.

Così come Saint-Simon per il suo programma politico fu in opposizione ai due partiti in lotta a quel tempo, egli fu nel campo delle idee in opposizione tanto alla scuola teologica quanto alla filosofia del secolo diciottesimo. Ha qui importanza il modo in cui, già nelle opere pubblicate nel 1807 e nel 1813, concepisce e giudica il medioevo. Il medioevo è per lui un grande periodo di organizzazione. Il mondo civile venne unito insieme dalla fratellanza e dalla comunione di fede. I sacerdoti non erano ciarlatani, come credeva Voltaire, ma erano la parte più progredita della nazione. Dacchè il sistema medioevale è caduto vittima della critica e della rivoluzione, noi viviamo in un caos spirituale e sociale. La negazione e l'egoismo fioriscono. Si tratta ora di pervenire ad un nuovo periodo organico, e la potenza spirituale che deve condurci ad esso non può essere nessun'altra fuorchè la scienza positiva, la quale deve venir ordinata a sistema. L'amico di Saint-Simon, il medico Burdin, espresse in un colloquio con lui idee sullo svolgimento delle scienze che vennero da lui accolte e che contenevano interessanti accenni al positivismo. Tutte le scienze — è detto ivi — sono incominciate sul fondamento di un numero piccolissimo di esperienze, e recarono perciò, durante il loro primo periodo, il carattere di congetture, ben spesso di congetture fantastiche. L'astronomia incominciò come astrologia, la chimica come alchimia. Per un'esperienza lentamente progressiva le scienze passano dalla forma congetturale alla forma positiva. La matematica, l'astronomia, la fisica e la chimica hanno già raggiunto la forma positiva; la fisiologia

e la psicologia non ne sono più lontane. Per ultimo anche la filosofia diverrà una scienza positiva; se ancora così grande è la distanza che separa la scienza universale dalle scienze speciali, ciò deriva dallo stato imperfetto delle singole scienze. Su questa concezione della storia delle scienze, Saint-Simon edificò la sua speranza di una nuova concezione del mondo su di un fondamento puramente scientifico. Egli fu il primo a servirsi dell' espressione *filosofia positiva*. Non giunse però oltre il pensiero generale. Non era uomo da poter effettuare un'opera grande e connessa. Tuttavia segna un decisivo cambiamento nell'indirizzo del pensiero. Col riconoscere il medioevo come uno speciale periodo di civiltà, rivela un senso storico raro ai suoi tempi. A lui è perciò possibile il concepire la storia come un continuato processo evolutivo. Mentre il medioevo veniva considerato dall'illuminismo come un'interruzione arbitraria dell'evoluzione esso apparve ora come un periodo di organizzazione spirituale e sociale, dopo il precedente periodo di dissoluzione. Come periodo dissolutivo venne ora, per contro, considerata l'epoca che seguì al medioevo. La critica ed il liberalismo non sono per Saint-Simon che mezzi per sopprimere i sistemi antiquati, ma non sono per sè stessi un nuovo sistema. Quest'ultimo doveva ancora sorgere, ed era convinzione di lui che ciò non potesse avvenire altrimenti che sul fondamento della scienza sperimentale. Verrà il tempo in cui l'umanità edificherà la sua fede e la sua morale sull'esperienza e sulla scienza. Soltanto per questa via potrà sorgere una nuova concezione dell'insieme dell'esistenza attorno a cui tutti potranno raccogliersi, cosicchè la vita verrà di nuovo condotta con il concorso di tutte le forze.

Queste teorie di Saint-Simon vennero generalizzate dalla sua scuola col distinguere nel complesso della storia del mondo fra periodi critici e periodi organici. In Kant ed in Fichte, anzi, già in Rousseau si presenta un'opposizione simile. Il sorgere di una siffatta concezione era cosa naturalissima in un'epoca che aveva veduto come la critica distrugga un antico ordinamento, senza essere in grado di crearne uno nuovo, nè di estinguere il bisogno del medesimo. Per quanto Saint-Simon avesse in sè qualche cosa del ciarlatano, egli possedette tuttavia in un punto decisivo un giusto sguardo storico, e sentì il bisogno intellettuale e sociale del suo tempo, Si può quindi comprendere come egli annoverasse fra i suoi discepoli un grande storico ed un grande filosofo.

In Saint-Simon si può vedere solo l'iniziarsi del socialismo. Questi inizî si svolsero nella scuola (76) da lui fondata, la quale trasformò talmente le idee di lui che egli non le avrebbe più riconosciute. Si volle limitare il diritto di successione e trasferirlo allo stato, ripartire il provento del lavoro secondo la capacità di ciascun individuo ed il lavoro di ognuno. La scuola assunse un carattere sempre più fantastico ed utopistico. Si formò una nuova gerarchia con a capo il " padre " Enfantin; tuttavia la scuola si sciolse allorchè Enfantin prescrisse agli adepti regole riguardanti i rapporti sessuali, per le quali i capi di essa vennero condannati alla prigione. Di fronte a queste ultime stravaganze gli elementi critici ed assennati della scuola eransi ritirati da essa. Ma non per ciò rimase senza frutti l'entusiasmo che aveva reciprocamente unito i sansimonisti — l'entusiasmo per il fine di acquistare con il concorso di tutte le forze umane una piena signoria sulla natura. Una gran parte delle ferrovie, dei canali, delle manifatture e delle banche in Francia deve la sua origine ai sansimonisti d'allora. I canali di Suez e di Panama furono un'idea sansimonistica. Specialmente gli allievi della scuola politecnica si strinsero con entusiasmo alla nuova dottrina. Questa scuola, fondata dalla Convenzione, fu il centro di quelle scienze che, secondo Burdin e Saint-Simon, già eransi fatte positive, e che avevano per ufficio di formare le basi della fede futura. La filosofia positiva fu la filosofia della scuola politecnica, mentre l'eclettismo dominava alla scuola normale (dove venivano formati i professori per l'insegnamento superiore). Il vero fondatore del positivismo, Augusto Comte, il quale fu un allievo della scuola politecnica, accenna in una lettera (*Lettres à Valat*, p. 229) alla segreta e involontaria rivalità fra normalisti e politecnici, la quale ai suoi occhi era una forma speciale della controversia fra i metafisici e la scuola positiva. Il più importante contributo della Francia alla storia della filosofia nel secolo diciannovesimo doveva esser dato dalla filosofia dei politecnici.

2. — Augusto Comte.

a) Biografia e carattere.

Il sorgere del positivismo moderno è condizionato dallo svolgimento delle scienze sperimentali durante l'ultimo secolo e specialmente dal grandioso progresso nei campi della chimica e della fisiologia, inaugurato dai naturalisti francesi sullo scorcio del secolo diciottesimo ed in principio del secolo scorso. A poco a poco tutti i campi della natura erano stati sottoposti ai principii ed ai metodi scientifici inaugurati da Keplero, da Galilei e da Newton. Lavoisier e Bichat avevano continuato nella chimica e nella fisiologia l'opera iniziata dai fondatori della scienza moderna della natura nei campi dell'astronomia e della fisica. Ora si tratta di sapere: quale significato ha tutto questo svolgimento per la nostra concezione della vita e del mondo? Il positivismo risponde: Dovrà forse il progresso della scienza soltanto giovare agli specialisti ed agli industriali? Dal sottoporre tutti i campi della natura alla scienza sperimentale non deve risultare un mutamento nella vita dello spirito umano, nella fede e nella condotta umana? Nello spirito umano ben vi è un bisogno spontaneo di applicare dappertutto il medesimo metodo e le medesime teorie. Se ora noi comprendiamo la natura spiegando i fenomeni di essa conformemente alle leggi rivelate dall'esperienza, perchè dovremmo, per rapporto alla nostra fede ed al modo in cui ordiniamo e conduciamo la vita, costrurre su di un tutt'altro fondamento? Noi troviamo effettivamente che la scienza sperimentale esercita sempre una determinata influenza sulle rappresentazioni religiose e speculative degli uomini, per quanto si affermi che queste sono scaturite da sorgenti interamente diverse. In ogni concezione del mondo si trova un certo grado di positivismo. Ma ora, poichè tutti i campi della natura sono stati sottoposti alla *scienza positiva*, vale a dire, a quella conoscenza che si basa sui fatti e sulle leggi di questi fatti presentate dall'esperienza, sembra essere venuto il momento in cui quell'influenza non debba più rimaner nascosta e limitata, in cui gli uomini applichino coscientemente e decisamente nella loro concezione del mondo e della vita soltanto quelle rappresentazioni che la scienza positiva può riconoscere e confermare. Manca, invero, ancora una

scienza positiva della vita dello spirito umano; è quindi còmpito del positivismo il fondarne una. Quando anche questo sia un fatto compiuto, che cosa impedirà ancora l'esecuzione del programma del positivismo? — Il còmpito che si proponeva Augusto Comte era duplice: fare della scienza dello spirito una scienza positiva e poscia dare un'esposizione sistematica dei fatti, delle leggi e dei metodi principali di tutte le scienze positive. Le basi della futura concezione del mondo venivano così definitivamente poste. L'epoca della teologia e della speculazione doveva essere finita; la filosofia positiva s'imponeva come l'unica salvezza possibile. I quesiti dei quali l'uomo non può trovare una soluzione mediante la scienza positiva si sarebbero a poco a poco eliminati.

Tuttavia rimane ancora sempre una differenza fra la scienza positiva e la filosofia positiva. Imperocchè i singoli fatti isolati non possono, come non lo possono le leggi speciali, determinare una concezione del mondo. Lo spirito umano cerca, come esplicitamente rileva Comte, unità di metodo e di dottrina. La filosofia positiva sorge solo quando i singoli elementi positivi vengono elaborati in un tutto. Si tratta dunque di conciliare la positività con la generalità o la totalità. Il positivismo non può servirsi del dato così come questo si presenta immediatamente ad esso, ma deve sottoporlo ad una elaborazione, fare di esso un tutto. Qui si presenta il difficile per il positivismo; poichè in questa elaborazione si dovrà far uso di ipotesi e di presupposizioni ed allora sorgerà la domanda su che cosa si basi la validità di esse.

Augusto Comte trova i suoi precursori filosofici nel secolo diciottesimo. Egli rinvia specialmente a Diderot e ad Hume, a Kant ed alla scuola scozzese. Ma ammira De Maistre e considera il medioevo come l'ultimo periodo *organico* che noi abbiamo avuto. Era sua convinzione che soltanto per la penetrazione del positivismo nella fede e nella condotta della vita noi potremo riacquistare l'unità e l'armonia della vita spirituale e sociale, che per la critica moderna e la rivoluzione sono andate perdute. All'entusiasmo per il pensiero positivo si unisce in Comte l'intimo, in fine mistico amore per l'umanità, un bisogno del sentimento che con sì grande energia esigeva soddisfazione da mettere più volte a repentaglio l'equilibrio del suo spirito. Il fondatore del positivismo sentiva in sè un'affinità spirituale coi mistici del medioevo. Tanto è vero che in ultimo volle fondare una nuova religione, che doveva

essere positiva in un senso diverso da quello che comunemente si dà alla religione positiva.

La vita di Augusto Comte ci mostra come si svolsero in lui i varii motivi che dovevano darci la sua opera. Egli nacque il 19 gennaio 1798 da una famiglia rigidamente cattolica di Montpellier. Stando a quel che dice egli stesso (*Cours de philosophie positive*, Tome VI, Préface personnelle), era appena quattordicenne, allorchè " percorse tutti i gradi essenziali dell'indirizzo rivoluzionario, e sentì il bisogno di un generale rinnovamento politico e religioso ". Forse appunto lo stesso rapido svolgimento che lo distolse dalle rappresentazioni della fanciullezza, fu causa che egli, nei suoi ultimi anni, dopo aver speso le migliori energie per la sua opera filosofica, sentisse così vivo il bisogno di dogmi ben definiti e di simboli determinati. Il periodo durante cui egli attese puramente alla ricerca fu assai breve, e l'esperienza accumulata non bastò a mostrargli il valore che un tale periodo può avere per la libertà, l'interiorità e la pienezza della vita individuale. Egli sentiva avversione, come la maggior parte dei suoi contemporanei, contro i periodi *critici*. Fin da fanciullo, infatti, fu un ribelle contro ogni coercizione ed ogni regola; ma era nel tempo stesso tutto compreso di venerazione innanzi alla superiorità intellettuale e morale (Cfr. il suo ritratto fatto da lui stesso in una lettera riportata dal Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2ème éd., p. 493). Nell'anno 1814 entrò nella scuola politecnica di Parigi. Più tardi considerò questa scuola delle scienze esatte (Cfr. una lettera del 22 luglio 1842 a Stuart Mill), come il primo principio di una vera corporazione scientifica. Essa comprendeva quelle scienze che avevano raggiunto decisivamente il grado *positivo* ed era per lui la base su cui doveva edificarsi tutto l'insegnamento superiore. Fra gli allievi che la frequentavano, regnavano sentimenti repubblicani ed una stretta fratellanza li univa in un entusiasmo comune per l'importanza che le loro discipline dovevano avere per lo svolgimento della civiltà. Ciò procurò alle idee di Saint-Simon un grande sèguito fra gli allievi della scuola. L'idea della positività crebbe in comunione con l'idea dell'umanità. Il governo reazionario nel 1816 si valse del pretesto di una dimostrazione contro un professore per chiudere la scuola e congedare gli allievi. Per Augusto Comte era cosa insopportabile il vivere così lontano dal centro del movimento. Malgrado il divieto dei suoi

genitori, nel medesimo anno egli ritornò a Parigi per continuare la sua istruzione. Studiò biologia e storia per completare la sua coltura politecnica, ed acquistò una solida base enciclopedica. Si procurò il pane insegnando matematica. Ebbe grande importanza per il suo svolgimento l'essere egli entrato in stretta relazione con Saint-Simon. Intorno a ciò scrive in una lettera che è di questo periodo di tempo (1818): " Per il lavoro in comune con uno di quegli uomini che nel campo della politica filosofica hanno le vedute più ampie, e per l'amicizia sua, io ho imparato una quantità di cose che avrei invano cercato nei libri, e durante i sei mesi da che io sono legato con lui il mio spirito ha fatto un progresso ben maggiore che non avrebbe fatto durante tre anni, se io fossi stato solo. Questo lavoro ha svolto la mia concezione delle scienze politiche, ed ha inoltre indirettamente perfezionato le mie idee intorno alle altre scienze, onde io ho notato che sono diventato più filosofo, e che ho acquistato vedute più rette e più elevate „ (*Lettres à Valat*, p. 37). Comte doveva a Saint-Simon e la rappresentazione della necessità di un nuovo potere spirituale in luogo della gerarchia del medioevo, che da entrambi veniva ritenuta per una delle più meravigliose istituzioni del suo tempo, e l'interesse per la questione sociale alla quale si riconnette la recisa contrapposizione fra militarismo ed industrialismo. In una trattazione dell'anno 1820 *(Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne)*, Comte fa datare il dissolversi dell' antico sistema sociale dal secolo dodicesimo; scorgendo il principio di questa dissoluzione nell' affrancarsi dei Comuni e nell' introduzione in Europa delle scienze positive da parte degli arabi. La conseguenza di ciò si fu che la costituzione industriale basata sul lavoro ha potuto a poco a poco sostituire la costituzione agricola basata sulla conquista e che la scienza positiva ha sostituito la teologia. Sebbene Comte sia pervenuto a simili idee per una via tutta sua propria, il suo commercio con Saint-Simon accelerò tuttavia il suo svolgimento, e ben a torto Comte considerò più tardi come una disgrazia l'aver conosciuto Saint-Simon (77). Però i due uomini erano di natura e di pensiero troppo dissimili, perchè potessero lavorare in comune per lungo tempo. La rottura avvenne allorchè Comte sentì la propria indipendenza. Per principio essi caddero in disaccordo sulla posizione che la scienza avrebbe dovuto assumere di fronte al lavoro ed al " sacerdozio „ progettato da Saint-Simon nei suoi ultimi anni.

Come vedemmo, questi, durante l'ultima parte della sua carriera, aveva abbandonato l'idea di una riforma teoretica per pensare immediatamente alla riforma pratica. In ciò Comte non concordava più con lui. L'ultima opera nella quale Comte si dice ancora discepolo di Saint-Simon occasionò la rottura; Saint-Simon protestò contro le idee nella medesima espresse e Comte la pubblicò più tardi sotto il proprio nome. Quest'opera, intitolata: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) (e che nel 1824 venne di nuovo pubblicata col titolo: *Politique positive*), segna il sorgere di Comte come pensatore indipendente. Egli trova l'ostacolo più importante allo svolgimento della civiltà nella preponderanza continua della tendenza rivoluzionaria, specialmente nella libertà di coscienza e nella sovranità del popolo, che sono principii critici, ma non organici. Manca la facoltà di organizzare la propria vita secondo un determinato sistema di idee e di riconoscere un potere fondato razionalmente. Un nuovo sistema sociale non può venire costruito tutto in una volta, ma deve svolgersi gradatamente. Ciò è dimostrato a sufficienza dall'insuccesso delle molte costituzioni succedutesi in Francia negli ultimi anni. La condizione fondamentale di una cooperazione ad un fine comune è la comunione di pensiero e di intenti. L'antica società possedeva un tale fondamento comune nella teologia. Affinchè la nuova società possa acquistare un siffatto fondamento deve anzitutto venir costituito un sistema comprensivo, il quale possegga tanta autorità quanta ne possedono i risultati delle singole scienze nei campi speciali. Il più importante si è di fare della politica una scienza positiva. Mentre nel campo matematico, in quello fisico ed in quello biologico si riconosce l'esistenza di determinate leggi per tutti i fenomeni, nel campo sociale si crede ancora di poter intervenire secondo il proprio senno, di potere, per esempio, introdurre senz'altro un sistema sociale nuovamente escogitato. Questa credenza sparirà quando venga riconosciuta la regolarità dei rapporti umani. E Comte cerca di mostrare tale regolarità nella stretta connessione che in ogni punto della storia ha luogo fra l'organizzazione sociale ed il complesso della civiltà, vale a dire, fra l'ordinamento della società e lo svolgimento spirituale, così come questo si presenta nella scienza, nell'arte e nell'industria. La civiltà scaturisce a sua volta dall'istintivo impulso dell'uomo alla perfezione (78). Comte, basandosi sulla storia delle scienze, riduce i varii gradi percorsi

dalla civiltà a tre: il teologico, il metafisico ed il positivo, e cerca quindi di mostrare come ad essi corrispondano determinati gradi dello svolgimento sociale. Formando la *legge dei tre stadii* un punto capitale nella filosofia di Comte, noi dobbiamo differirne l'esame a quando esporremo questa filosofia.

Quest'opera di Comte destò l'attenzione dei politici e degli storici, come degli scienziati. Guizot, il matematico Poinsot, Alessandro von Humboldt, il duca di Broglie ed altri espressero la loro approvazione. Essa penetrava il problema così a fondo da elevarsi al disopra delle lotte dei partiti, mentre metteva in luce tutto ciò che di pregevole si conteneva nelle singole tendenze. Ma Comte non era ancora giunto a svolgere propriamente il suo piano. Soltanto ora passò al còmpito principale della sua vita: il dare una enciclopedia del contenuto e dei metodi delle scienze positive. Egli scrive (1824) all'amico Valat: " Durante tutta la mia vita e con tutte le forze io lavorerò a fondare la filosofia positiva „. E pressochè nel medesimo tempo scrive ad un altro amico (Gustavo d'Eichthal) che il suo vero còmpito è " una trasformazione enciclopedica di tutte le nostre conoscenze positive, che in realtà dovrebbero costituire un complesso unico „. Alcuni anni dopo espose per la prima volta ad un ristretto ma scelto uditorio (del quale fra gli altri facevano parte A. v. Humboldt, Poinsot, il matematico Fourier, l'economista Dunoyer, i medici Broussais ed Esquirol, l'ingegnere Ippolito Carnot) la sua " filosofia positiva „.

Comte si guadagnava la vita scrivendo ed insegnando matematica. Egli erasi unito in matrimonio con una giovane e colta signora di Parigi. Fin da principio quest'unione sembrò essere poco felice in parte perchè contrastata dai genitori (agli occhi dei quali il matrimonio civile era un'abominazione), in parte perchè Comte non trovò nella sua consorte, come si può vedere da una caratteristica lettera a Valat (16 nov. 1825), quelle qualità che egli più altamente apprezzava in una donna: " la dedizione completa del cuore e la dolcezza del carattere unita a quella subordinazione che ad essa può venir ispirata dal sentimento della superiorità intellettuale del marito „, qualità " che ai nostri giorni difficilmente accompagnano in una donna eminenti qualità intellettuali „. Comte augura così caldamente che queste qualità adornino la sposa dell'amico che chiaramente traspare come egli ne sentisse la mancanza presso la sua. Essa era di fronte a lui di carattere troppo indipendente.

Tuttavia diede prova di una grande fedeltà ed energia in occasione di un accesso di pazzia da cui Comte fu colpito, probabimente in sèguito ad un eccessivo lavoro mentale. Egli dovette venir ricoverato in un manicomio ed i suoi genitori, che agivano dietro consiglio di Lamennais, tentarono di servirsi di quest'occasione per sottoporlo alla loro influenza e farlo rinchiudere in un chiostro. La signora Comte, della quale gli suoceri avevano cercato di tener nascosta la qualità di consorte, fece valere il proprio diritto e volle che il marito le fosse riconsegnato, ed alle sue cure riuscì di ristabilire la salute di lui, cosicchè egli potè continuare le interrotte lezioni. (Ciò nondimeno i genitori di Comte riuscirono, durante la malattia mentale del figlio, a fargli celebrare il matrimonio religioso, e con ciò a scaricare la loro coscienza dal peccato mortale di aver permesso il matrimonio civile).

Ora seguirono per Comte alcuni anni di gagliardia e di felicità, duranti i quali elaborò e pubblicò la sua opera principale, il *Cours de philosophie positive* (in sei volumi, 1830-42). Già molto tempo innanzi aveva meditato il contenuto di ogni volume nelle sue passeggiate solitarie. Riguardo ai materiali egli poteva fidare nella sua eccellente memoria. Una volta che le sue meditazioni erano giunte ad una conclusione le traduceva per iscritto nel corso di un tempo relativamente breve. Egli annetteva poca importanza alla forma della sua esposizione. Il suo stile è pesante, poco estetico, presenta molte ripetizioni e frequenti espressioni tecniche, ma si distingue per chiarezza, profondità e gravità, e reca l'impronta dell'energia e della serietà. Spesso (specialmente negli ultimi tre volumi dell'opera i quali trattano delle scienze sociali) la piena dei pensieri è così potente che il lettore si sente come trascinato da essi. In modo popolare, per mezzo cioè di lezioni pubbliche, Comte cercò di agire in favore della filosofia positiva. Già dal 1820 in poi alcuni antichi allievi della scuola politecnica avevano cominciato a tenere qua e là lezioni popolari di scienze naturali. Nell'anno 1830 Comte ed alcuni suoi camerati fondarono l'associazione politecnica la quale doveva agire nel medesimo indirizzo. Per un lungo periodo di anni (fin a che il colpo di Stato del 1851 provocò un mutamento) Comte tenne lezioni gratuite, da principio sull'astronomia, poscia (dopo il 1848) specialmente sulla filosofia positiva. In un piccolo scritto: *Discours sur l'esprit positif* (1844), sono esposte le considerazioni generali che servivano di introdu-

zione al suo corso di astronomia; esso è la migliore introduzione alla filosofia di Comte.

Comte non ottenne mai una stabile posizione officiale. Dopo il 1830 sperò una cattedra di storia della scienza positiva per la quale era specialmente chiamato; ma una petizione diretta a Guizot, allora così potente, rimase senza effetto. Nelle sue memorie Guizot, con un'inconcepibile smemoratezza, parla di ciò come se non avesse mai veduto quest'uomo col quale durante gli anni dell'opposizione dal 1820 al 1830 aveva così spesso conversato e col quale erasi trovato in comunione di idee. Anche una cattedra di matematica alla scuola politecnica gli venne ricusata, sebbene avesse coperto provvisoriamente questa carica durante un anno con la generale soddisfazione. Egli dovette accontentarsi della più modesta posizione di ripetitore e di esaminatore per cui doveva annualmente intraprendere viaggi di ispezione nelle provincie. Anche quest'ultimo posto, a cui doveva ogni anno venir nominato dal Consiglio accademico della scuola politenica, gli venne negato allorchè nella prefazione all'ultimo volume del *Cours* attaccò violentemente lo specialismo matematico e la sua superbia. Ora sono i biologi ed i sociologi, egli opinava, quelli che nel rapporto intellettuale debbono stare in prima linea; la signoria dei matematici è tramontata, poichè campi più concreti sono stati sottoposti ad una trattazione scientificamente positiva. Il modo provocante con cui egli si esprime ebbe per conseguenza di impedire la sua nomina a esaminatore, ed egli si vide costretto a guadagnarsi di nuovo il pane per mezzo dell'insegnamento privato. Amici ed ammiratori inglesi e francesi (fra i primi sono da annoverarsi Stuart Mill e lo storico Grote, fra i secondi l'erudito Littré) agevolarono le sue condizioni economiche per mezzo di una pensione. Anche nei rapporti domestici venne ad una crisi, essendosi separato, dopo una lunga e sempre crescente disarmonia, da sua moglie. Questa continuò nondimeno ad interessarsi nobilmente così delle sue idee, come delle sue condizioni personali.

Per tutte queste lotte e le commozioni che ne furono conseguenza e per la forte tensione mentale a cui si sottopose durante i dodici anni in cui lavorò alla sua opera principale, venne colto da una nuova crisi nervosa, non, invero, così violenta come la prima, ma di tal specie da far temere, secondo un'espressione di lui in una lettera a Stuart Mill, " *un danger cérébral* " (79). Ancora altre

circostanze cooperarono a questa crisi e le impressero un particolare carattere. Egli aveva conosciuto una signora che divenne per lui ciò che Beatrice fu per Dante: la persona in cui potè trovare piena effusione il sentimento che aveva in sè concentrato durante tutta la sua vita e che non aveva potuto trovare soddisfazione in un intimo affetto. Egli conobbe per la prima volta in tutta la sua interiorità l'unione perfetta delle anime, e questa giovane donna, che aveva nome Clotilde de Vaux, rimase per lui, allorchè dopo un anno morì, il simbolo dell'umanità (come Dante vedeva in Beatrice la rappresentante della teologia), a cui egli rivolgeva i suoi pensieri giornalieri e la " solenne effusione dei nobili sentimenti " *(solennelle effusion des sentiments généreux)* che costituiva la sua preghiera. Esso fu il genio che lo infiammò a compiere la sua seconda opera principale, che aveva per fine di sistematizzare i sentimenti, così come nella prima aveva sistematizzato le idee. Quest'opera apparve sotto il titolo: *Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (4 volumi, 1851-54). In una lettera a Stuart Mill (14 luglio 1845), Comte dice che la nuova opera, il piano della quale era già stato anteriormente concepito, ricevette l'impronta del suo carattere particolare durante quella crisi e durante la *méditation exceptionnelle* che vi aveva fatto sèguito. Ossia egli aveva veduto con chiarezza che la seconda parte della sua attività filosofica doveva distinguersi dalla prima per la predominanza acquistata dal sentimento, mentre in questa aveva predominato l'intelletto. Ora che il lavoro teoretico era compiuto, si trattava di procedere alle applicazioni sociali e queste avrebbero dovuto consistere essenzialmente in una sistematizzazione dei sentimenti umani, come conseguenza della sistematizzazione delle idee e come base indispensabile per la sistemazione delle istituzioni. Se la nuova opera avesse solamente mirato a ciò, non avrebbe segnato una decisa opposizione a quella precedente, ma ne sarebbe stata la continuazione, l'ampliamento o l'approfondimento. In realtà essa, come già lo fa supporre il titolo, andava più lontano. Essa mirava a fondare una nuova religione. E mentre l'opera anteriore partiva dal mondo ossia dalla natura e sul fondamento della conoscenza della natura voleva giungere all'intelligenza dell'uomo, questo metodo oggettivo doveva ora venir sostituito dal metodo soggettivo che parte dall'uomo e considera tutta la natura dal punto di vista umano e la stessa umanità come l'essere più alto *(le grand*

être). Nella concentrazione soggettiva in quest'idea dell'umanità e nell'intimo abbandono in essa doveva consistere la nuova religione, della quale Comte si sentì bentosto sommo sacerdote. Egli non voleva rinunziare alla filosofia positiva: dal contenuto di essa dovevano anzi appunto venir derivati i dogmi della nuova religione, della religione dell'umanità; ma vi aggiunse il culto ed il lato pratico. Nel suo *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) ha esposto in breve ciò che la *Politique positive* svolge con prolissa ampiezza.

Quest'ultimo indirizzo del suo pensiero venne preparato dalla cosidetta sua “ igiene del cervello „ *(hygiène cérébrale)*, la quale consisteva nell'astenersi per principio da ogni lettura e nell'immergersi unicamente ed esclusivamente nell'elaborazione della sua opera. Con ciò voleva evitare ogni turbamento e conservare ad essa unità di piano. Anteriormente egli aveva intrapreso ampii studi e la fedeltà della sua memoria fece sì che egli potesse ora utilizzarne i materiali. Questo isolamento da ogni novità della scienza e della letteratura, isolamento che ebbe per conseguenza di impedire ogni discussione reale ed ogni esame critico delle sue proprie idee, si accompagnò in lui ad una viva passione per la musica, la poesia italiana e spagnuola e la lettura dell'*Imitazione di Cristo*. Egli voleva che ogni positivista quotidianamente leggesse di un qualche capolavoro poetico almeno tanto quanto si estende un canto di Dante. Considerava il libro dell'*Imitazione* come un grande poema della natura umana; mentre leggeva, egli sostituiva dappertutto l' “umanità „ a “ Dio „, ed in questa guisa trovò negli antichi libri mistici un aiuto ad immergere la sua vita sempre più intimamente in quella dell'umanità. Secondo la descrizione di un testimonio oculare degli ultimi anni di Comte, il suo carattere era tutto penetrato di dolcezza e di bontà. Ebbe la delusione di vedere Littré, il più celebre dei suoi discepoli, ed altri ancora, ritrarsi da lui, allorchè egli cessò di essere filosofo e si eresse a pontefice della religione dell'umanità, così come egli stesso érasi allontanato da Saint-Simon allorquando questi aveva avanzato eguali pretensioni. Dopo un lungo ed opprimente lavoro mentale (favorito dall'igiene cerebrale) era nuovamente sorto in lui il bisogno mitologico della fanciullezza, e pochi furono coloro che seguirono Comte in quest'ultima parte della sua carriera (80). Tuttavia la nuova religione dell'umanità ha comunità e luoghi di culto qua e là in

Francia, in Inghilterra, in Isvezia ed in America. Questa religione senza teologia è un segno caratteristico dei tempi. Per lo stesso Comte essa era come un luogo di riposo dove il suo pensiero raccoglieva il ricordo di tutto ciò che di grande e di buono egli aveva trovato nel sapere e nell'agire dell'umanità, e donde, pieno di speranza, egli guardava incontro all'avvenire che attende il genere umano nel suo continuo progresso. L'amore come principio, l'ordine come fondamento ed il progresso come fine! Questo era il motto della religione dell'umanità. Augusto Comte morì il 5 settembre 1857.

b) La legge dei tre stadii.

La nostra conoscenza percorre, secondo Comte, *tre gradi di svolgimento* che possono constatarsi per riguardo ad ogni singola scienza. Quanto più la materia di una scienza è intricata e complessa tanto maggior tempo occorre a questa per percorrere questi gradi. Le prime a raggiungere lo stadio definitivo sono le scienze astratte, in sèguito vengono quelle concrete. È opinione di Comte che ora sia giunto il momento in cui la più concreta di tutte le scienze, la sociologia, sia in procinto di entrare nel terzo stadio. In seguito, il corso evolutivo sarà chiuso, e sarà possibile passare in rassegna i principali risultati del medesimo.

Il primo stadio è quello *teologico*. In esso la base empirica è ancora molto ristretta e perciò l'immaginazione vi rappresenta la parte più importante. La spiegazione dei fenomeni naturali, l'unità collegatrice dei fatti dati, di cui lo spirito umano per la sua natura non può far senza, in questo stadio è ricercata nell'intervento di un essere personale. Soltanto mediante le rappresentazioni degli dèi e degli spiriti, l'uomo è da principio in grado di comprendere il mondo. In ciò sta la grande utilità recata da queste rappresentazioni allo svolgimento della conoscenza umana. Se esse non fossero state a disposizione dello spirito umano e se non si fosse fatto vivo il desiderio di ritrovare l'attività di quegli esseri in tutti gli avvenimenti della natura, la facoltà della conoscenza non sarebbe stata posta in azione e l'uomo non sarebbe uscito dalla stupidità originaria. L'intelligenza delle cose che in questo stadio l'uomo crede di aver acquistata è assoluta, poichè egli nulla immagina al di là di quegli esseri divini e quando col loro intervento

può spiegare un fenomeno naturale, non gli rimane più nulla da indagare. Perciò l'uomo non dubita menomamente da principio della possibilità di una conoscenza assoluta. Nel rapporto pratico le rappresentazioni teologiche non hanno esercitato una minore influenza. Esse hanno dato uno stabile fondamento comune alla vita morale e sociale. Questo grado dello svolgimento è l'epoca dell'autorità. Gli uomini vivono nella comune fiducia in potenze incrollabili. In politica corrisponde ad esso la monarchia.

Lo stadio teologico abbraccia una serie di gradi. Nel feticismo si attribuisce immediatamente agli oggetti della natura una vita spirituale simile alla vita umana. Nel politeismo, il grado più caratteristico dello stadio teologico, gli oggetti materiali vengono privati della loro vita immediata e la sorgente dei loro movimenti e dei loro mutamenti vien ricercata in esseri differenti, i quali sono per lo più invisibili e formano un mondo superiore. Nel monoteismo la distanza e l'opposizione fra il principio da cui vien derivata la spiegazione ed i fenomeni che debbono venir spiegati è ancora maggiore. Perciò il medesimo è vago e produce una comunione spirituale minore che non il politeismo. Esso forma il periodo di transizione al secondo grande stadio, lo stadio *metafisico*. Qui la spiegazione non vien più cercata in esseri personali, ma in idee, principii o forze astratte. Qui domina la tendenza a ricondurre i varii fenomeni ad un principio unico, tendenza che già nello stadio teologico condusse dal feticismo al politeismo e da questo al monoteismo. Lo stadio metafisico continua questa tendenza assumendo altrettante forze quanti sono i gruppi particolari di fenomeni, quindi una forza chimica, una forza vitale, ecc. Per ultimo esso tende a ricondurre tutte queste varie forze ad un'unica forza originaria, ad un'unica essenza originaria, alla natura, un equivalente dell'unità conclusiva presentata dal monoteismo nello stadio teologico. A questi due primi stadii è comune la tendenza a cercare soluzioni assolute. La metafisica vuole, così come la teologia, spiegare l'intima natura delle cose, l'origine e la destinazione di esse, ed il modo con cui vengono prodotti tutti i fenomeni. La differenza consiste soltanto in ciò che si pone l'astratto in luogo del concreto, il ragionamento in luogo della fantasia. Quanto fu grande la preponderanza acquistata nel primo stadio dalla fantasia sull'osservazione, altrettanto è grande la preponderanza acquistata qui dall'argomentazione.

Comte concepisce lo stadio metafisico essenzialmente come uno stadio di transizione e come un processo dissolutivo. L'argomentazione penetra nella cerchia delle rappresentazioni teologiche, ne indica le contraddizioni, sostituisce idee o forze costanti alle volontà capricciose, ma ciò facendo attenua la viva impressione e la influenza autoritaria di quelle potenze che si credono dominare la natura e la vita umana. Essa non può costrurre nulla di nuovo, non può dare alcun equivalente reale. Nel rapporto pratico l'azione dissolvente si dimostra nel regno del dubbio e dell'egoismo. L'individuo vien divelto dalla connessione vivente della società e l'intelletto vien coltivato alle spese del sentimento; Comte parla anzi nei suoi anni ulteriori della lunga ribellione dell'intelletto contro il cuore. In politica è ora l'epoca dei popoli, come il primo stadio fu l'epoca dei re; i giuristi sono ora a capo del governo; si concepisce la società come sorta per un patto e si edifica lo stato sul principio della sovranità del popolo.

Nello stadio *positivo* così la fantasia come il ragionamento vengono sottoposte all'osservazione. Ogni principio che si stabilisce riguarda un fatto, o un fatto particolare o un fatto universale. La concordanza coi fatti è l'unico criterio. Ciò non si deve, senza dubbio, intendere nel senso che si debba rimanere ai fatti singoli, isolati. Il positivismo è lontano dall'empirismo quanto dal misticismo: come esso non si allontana dai fatti per perdersi in esseri sovrannaturali od in principii astratti, così non vuole dissolversi in osservazioni sconnesse. Ma invece di ricercare le *cause* assolute e di rintracciare il prodursi delle cose da queste, esso cerca le *leggi* dei fenomeni, vale a dire, le condizioni costanti sotto cui sussistono i fenomeni osservati. Sia che si tratti di spiegare i pensieri od i sentimenti, l'urto o la gravità, le condizioni sotto cui essi si presentano sono tutto ciò che la nostra conoscenza può stabilire. La scienza si basa sull'immutabilità delle leggi della natura, che divenne per la prima volta chiara al pensiero quando i greci fondarono l'astronomia matematica e che nei tempi moderni vien nuovamente verificata in un campo dopo l'altro. Bacone, Galilei e Descartes hanno per i primi espresso questo principio e sono per conseguenza i veri fondatori della filosofia positiva. Per quanto non si siano ancora scoperte per ogni punto della realtà le leggi dei fenomeni particolari, un'irresistibile analogia conduce all'applicazione di questo grande principio filosofico dell'immutabilità delle leggi della natura a tutti i fenomeni ed a tutti i casi.

Mentre i due primi stadii ci presentano una tendenza a ricondurre ogni cosa nel mondo ad un unico principio assoluto, sia che si immagini questo principio in una forma teologica od in una forma metafisica — come Dio o come natura —, dal carattere della filosofia positiva consegue l'impossibilità di una siffatta conclusione assoluta ed obbiettiva. La rigorosa esigenza di una conferma da parte dell'esperienza rende impossibile il far risalire ogni cosa ad un principio unico; l'esperienza ci mostra sempre solo una connessione limitata, e sempre vi saranno fenomeni ed eventi che noi non siamo in grado di porre in rapporto con altri. Vi sono gruppi di fenomeni (per lo meno altrettanti quante sono le scienze) che non possono venir ridotti. Le molte leggi non possono venir ricondotte ad una legge unica. La nostra conoscenza può soltanto giungere ad un'unità soggettiva e non ad un'unità oggettiva. L'unità soggettiva consiste nell'applicare dappertutto il medesimo metodo, ciò che ha per conseguenza l'omogeneità e la convergenza delle varie teorie. Dal punto di vista soggettivo noi non abbiamo che un'unica scienza. Ma questa può anche divenir comune a tutti i soggetti umani. Il metodo positivo produce l'unità non solamente nella coscienza del singolo soggetto, ma anche fra i diversi soggetti, e con ciò la filosofia positiva diviene il fondamento intellettuale di un consorzio di uomini. Già fin d'ora esiste una certa concordanza fra gli uomini per rispetto a quegli oggetti che vennero sottoposti alla scienza positiva, mentre per rispetto ad altri le opinioni sono disparatissime. Il cattolicismo presentò, fino a che il suo regno non venne turbato dal sorgere del pensiero scientifico, una società spirituale che può venir considerata come un'immagine di ciò che produrrà un giorno la filosofia positiva. La filosofia positiva vede nell'unità soggettiva contenuta nel concetto dell'umanità l'unico equivalente possibile di ciò che il concetto di Dio era per la filosofia teologica e di ciò che il concetto della natura era per la filosofia metafisica.

L'unione della teoria con la pratica è in questo stadio molto più stretta che non nei due primi. Poichè la conoscenza delle leggi dei fenomeni ci rende possibile di intervenire nel futuro svolgimento di questi ed il desiderio di conquistare questa potenza è uno dei motivi che provocano il passaggio dai due primi stadii al terzo. Vedere per prevedere (voir pour prévoir) è il motto della scienza positiva. A questo terzo stadio corrisponde perciò l'industria

nel senso della elaborazione della natura da parte degli uomini. Tuttavia questo non deve venir limitato alla natura esterna. Quando siano state trovate anche le leggi degli stati e delle azioni umane, lo svolgimento individuale e sociale potrà venire, non meno di quello puramente fisico, determinato dalla scienza.

Comte fa osservare (vedi specialmente *Discours sur l'esprit positif*, pp. 41-44), che la parola *positivo* conviene alla filosofia da lui detta positiva, in tutti i significati in cui essa può venir usata. Positivo può avere il significato di *reale*, e la filosofia positiva vuole anzitutto fondarsi sui fatti. Essa significa anche *utile* in opposizione a vacuo, e la filosofia positiva mira al miglioramento della nostra esistenza individuale e sociale, vuole essere qualche cosa di più di una semplice curiosità. Per positivo noi intendiamo spesso anche ciò che è *certo ed indubbio*, ed è còmpito della filosofia positiva l'elevarsi al disopra dei continui dubbî e degli incessanti dibattiti delle precedenti filosofie. Positivo può inoltre anche designare *ciò che è determinato in modo preciso*, e la filosofia positiva vuole sostituire le leggi, i rapporti costanti e determinati alle indeterminate e mutevoli rappresentazioni degli stadii anteriori. Finalmente il termine *positivo* viene usato come *opposto di negativo*, e quest'espressione anche si conviene al terzo stadio il cui còmpito è di organizzare, mentre il secondo stadio segna essenzialmente un processo dissolutivo. La filosofia positiva non può, invero, far uso delle esplicazioni a cui rimane paga la filosofia teologica; ma essa non le combatte direttamente. Essa ammette anzi che sia altrettanto impossibile l'addurre una prova dell'inesistenza di quegli esseri a cui si crede nella filosofia teologica, quanto dell'esistenza dei medesimi. Nessuno ha mai addotto la prova dell' inesistenza di Apollo o di Minerva; la fede in essi è sparita, più non concordando con il complesso dello stato spirituale. Non solamente la filosofia positiva non sostiene alcuna polemica contro la filosofia teologica, ma cerca anzi di renderle ragione più che sia possibile indagandone l'origine storica e giudicandone l'influenza sullo svolgimento umano. Una tale intelligenza non era negli stadii precedenti possibile, poichè qui si opponeva una teoria assoluta ad un'altra ed ogni sistema doveva considerare come suo proprio còmpito la distruzione degli altri.

Una sola particolarità dello stadio positivo non è per sè stessa compresa nel significato *positivo*, ossia quella di porre dappertutto

il relativo in luogo dell'assoluto. Ma questo carattere relativo è, secondo Comte, una conseguenza necessaria dei rimanenti contrassegni della filosofia positiva. Quando questa in luogo della causa pone la legge, essa si arresta ad un puro rapporto, ad una relazione. Essa domanda: come? e non: perchè? Essa non cerca la genesi interiore e la ragione prima delle cose. Oltre a ciò, le singole leggi non possono venir ricondotte ad un'unica legge ed in ogni caso rimane quella relatività che ha origine dal fatto che noi consideriamo il mondo sempre soltanto dal punto di vista umano. Ogni conoscenza presuppone un'opposizione fra l'individuo ed il mondo esteriore. Kant ha perciò con ragione distinto fra il soggettivo e l'oggettivo, e merita un'ammirazione eterna per avere con questa distinzione posto fine alla filosofia assoluta quantunque il suo pensiero non sia stato sufficientemente positivo, tanto da impedire ai suoi successori di ritornare alla medesima (81). Sebbene il mondo, in quanto è conosciuto, presupponga l'uomo, esso può non di meno esistere indipendentemente. E sebbene l'uomo dipenda dal mondo, esso non è tuttavia un risultato del medesimo. (" L'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas ". *Catéchisme positiviste*, 2e éd., p. 146). Invano il materialismo ha tentato di sopprimere l'indipendenza e la spontaneità *(spontanéité)* della vita organica esagerando il significato dell'influenza del mondo inorganico esterno. La duplicità rimane pur sempre.

Dunque Comte deriva la legge dei tre stadii dalla storia delle scienze per via dell'esperienza. Ma dopo aver ciò stabilito cerca di mostrare che essa può venir derivata da quanto noi sappiamo della natura dello spirito umano; l'induzione vien confermata per mezzo di una deduzione. Lo spirito umano non può essere senza concetti che possano effettuare un collegamento dei singoli fatti. Prima che questo collegamento dei fenomeni possa venir trovato per mezzo dell'esame dei fenomeni stessi, come avviene nello stadio positivo, esso deve venir trovato nelle rappresentazioni mitologiche sorte spontaneamente, o nelle idee metafisiche, le quali vengono formate col dare a queste rappresentazioni un carattere più astratto e più costante. Nello stesso tempo lo spirito umano inclina a concepire ogni cosa in somiglianza con sè stesso, ad attribuire alle cose il suo proprio interno sentimento. Procedere davvero facile per giungere ad una spiegazione! Ma se gli uomini non confidassero nella facilità di trovare una spiegazione, non si lascierebbero facilmente indurre ad avviare delle indagini.

Sarebbe interessante lo stabilire un confronto fra la legge dei tre stadii di Comte e le idee simili in Kant, Fichte, Hegel e Saint-Simon, anzi, già in Rousseau e Lessing. Accanto a deviazioni caratteristiche, apparirebbe, almeno in un punto, una concordanza sull'opinione che la vita dello spirito umano ha avuto, dopo quei periodi in cui l'autorità dominava in pratica ed in teoria, un periodo durante il quale la critica, la riflessione ed il dubbio compierono un'opera di distruzione, per cui ora si tratta di acquistare un nuovo punto di vista alla nostra fede ed alla nostra condotta con un fondamento positivo e comune. È questa una grande esperienza storica che venne formulata dagli accennati filosofi come la legge dei tre stadii. Per ciò che riguarda Comte, egli ha caratterizzato nettamente propriamente solo il primo ed il terzo stadio. Si ha spesso l'impressione che Comte riconduca allo stadio metafisico tutti quei risultati del pensiero e della vita verso cui egli nutre antipatia. Egli simpatizza con l'antico sistema cattolico, nel quale vede il più meraviglioso prodotto dello spirito umano, e con il sistema dell'avvenire, il quale deve condurre ad una nuova società spirituale sul fondamento della scienza sperimentale. Riguarda con sdegno i periodi critici e rivoluzionarii intermedii, quantunque debba concedere che essi hanno compiuto un'opera indispensabile. I varii caratteri dello stadio metafisico da lui addotti non stanno in una connessione necessaria. È specialmente impossibile scoprire una connessione fra la tendenza a spiegare i fenomeni per l'ipotesi di forze o facoltà specifiche ed il valore eccessivo attribuito all'intelligenza od il predominio dell'egoismo. La prima tendenza appare ad un certo punto della storia di ogni scienza e non può servire a caratterizzare lo svolgimento generale umano; in ogni caso essa può benissimo venir conciliata con il riconoscimento dell'importanza centrale della vita del sentimento e della realtà dei sentimenti simpatici. Un'estimazione eccessiva dell'intelligenza si trova forse piuttosto presso coloro che attendono ad una scienza speciale che non presso i filosofi speculativi. Nella conclusione alla sua opera principale, Comte sentì così vivamente l'opposizione in cui era di fronte allo specialismo scientifico, e l'espresse così energicamente, che ciò non fu senza conseguenze per la sua vita privata. Ma per questa opposizione tra la filosofia positiva e la ricerca speciale positiva, egli non trova punto un posto nella teoria dei tre stadii. Eppure è un segno essenzialmente

caratteristico dell'età moderna l'essere la divisione del lavoro nei campi scientifici così progredita da rendere sempre più difficile il conseguire un'unità intellettuale, una concezione filosofica comune. Qui vi è certo un problema storico ben più importante di qualunque degli inconvenienti che Comte riscontra nello stadio metafisico. L'entusiasmo e il carattere passionale di Comte furono ragione che egli non vedesse ciò chiaramente. Egli non considerò nei suoi termini precisi il problema del rapporto fra la positività e la generalità — della possibilità cioè di acquistare una concezione generale del mondo su fondamento *positivo*. Ciò si riconnette, come si vedrà in seguito, alle deficienze della sua teoria della conoscenza. Lo stesso stadio positivo vien quindi caratterizzato con incertezza sotto più d'un rapporto. Così non è ben chiaro quanto strettamente la filosofia positiva ci avvinca ai fatti reali. Fin a qual punto dobbiamo noi sulla via dell'ipotesi allontanarci da questi? Quale giustificazione ha un'ipotesi che sia la conseguenza logica di date esperienze, ma che non possa venir verificata? Quale giustificazione ha una credenza che non possa venir derivata dall'esperienza e che tuttavia non vi contrasti? Siffatte domande, di un'importanza eccezionale per il rapporto fra la scienza e la filosofia, non vennero da Comte prese in considerazione.

Comte non traccia propriamente un limite assoluto tra i varii stadii, sebbene non ponga abbastanza in rilievo l'unità del pensiero umano in tutti gli stadii. Non era sua opinione che lo stadio teologico sia interamente senza positività. L'influenza dell'esperienza si è sempre fatta sentire; ma fino a tanto che la cerchia delle esperienze fu ristretta, quest' influenza non potè avere un valore fondamentale. E tuttavia è ancora lo stimolo potente dell'esperienza che si fa sentire nei principii metafisici. Questi rappresentano in realtà gruppi di esperienze che si voleva sottrarre all'arbitrio teologico. La metafisica ordinava in sistema, come dice Comte (*Discours sur l'esprit positif*, p. 36), l'opposizione della scienza ai suoi inizî contro l'antica teologia. Già nel passaggio dal feticismo al politeismo e dal politeismo al monoteismo agì il fattore positivo. Fino a che lo spirito positivo fu poco sviluppato, non fu in grado di formulare le proprie tendenze e si servì quindi della metafisica come organo. La conoscenza progredisce dunque attraverso a continui passaggi. Comte non si attendeva, in principio della sua carriera, una completa espansione ed un dominio universale del-

l'*esprit positif*. Egli scrive a Valat il 30 marzo 1825: " Sebbene io speri un qualche successo dei miei sforzi, non mi nascondo che questi non potranno durante la mia vita produrre un notevole risultato, quand' anche essi potessero dare un impulso a tutti gli intelletti che sono in grado di partecipare attivamente al grande lavoro, ciò che dirà l'avvenire ". Più tardi, allorchè sotto l'influenza della sua igiene cerebrale e dell'assorbimento mistico nelle sue idee perdette l'intelligenza di tutto ciò che lo circondava nel mondo scientifico e politico, nutrì, per rapporto a ciò, una sempre maggior passionalità.

Sia ora che Comte attribuisse maggior importanza al carattere negativo del secondo stadio od al suo significato come anello necessario di congiunzione, era sua convinzione che la lotta decisiva nel mondo spirituale dovesse avvenire fra il cattolicismo ed il positivismo. Nelle sue lettere a Stuart Mill espresse ripetutamente il desiderio che avvenisse una discussione diretta fra questi due indirizzi con esclusione del protestantesimo, del deismo e di altre inconseguenti forme intermedie. Era per lui un segno significativo dei tempi la circostanza che i cattolici desideravano la libertà di insegnamento, mentre la scuola metafisica (Cousin, Guizot, Thiers, Villemain) pretendeva di mantenere il monopolio di Stato. Ambedue le scuole avevano con ciò rinnegato il loro principio, la prima il principio di autorità, la seconda il principio di libertà. Ma egli sperava che quando fossero liberi la discussione e l'insegnamento, si sarebbero avverati i timori della scuola metafisica, mentre il cattolicismo si sarebbe trovato di fronte un nuovo avversario. Soltanto deplorava che i rappresentanti del cattolicismo avessero, dopo l'epoca di De Maistre, perduto d'importanza. Egli comprendeva benissimo come le opposizioni si fossero sempre più acuite e come l'ortodossia cattolica si fosse fatta sempre più rigida e più sistematica, dopo che gli indirizzi rivoluzionarii avevano rivelato la propria tendenza a costrurre lo svolgimento spirituale e sociale su di un tutt'altro fondamento che non su quello dell'autorità. Contro queste opinioni radicali De Maistre aveva accentuato l'ultramontanismo come l'unico sistema religioso conseguente ed era riuscito ad abbattere il gallicanismo, alla cui sorte avrebbero partecipato anche altri punti di vista concilianti. Perciò Comte si rallegra che il suo amico Valat sia, durante una crisi religiosa, ritornato al cattolicismo puro, senza arrestarsi ad un qual-

siasi punto di vista intermedio, sebbene in una bella lettera da lui scritta su questo argomento a Valat (25 agosto 1843), non dissimuli il dubbio che il cattolicismo possa dare ora quella pace e quell' armonia che esso diede durante la sua epoca classica a coloro che toccarono il più alto svolgimento intellettuale e morale di quel tempo. Egli rinvia a questo riguardo alle difficoltà che presenta il dogma dell'eterna dannazione di coloro che esercitarono in pratica la più alta moralità ripudiando ogni articolo di fede, dogma che è pur indispensabile all'insieme dell'organismo cattolico.

c) — La classificazione delle scienze.

Per filosofia Comte intende tutto il sistema dei concetti umani. Questa sistematizzazione può avvenire, come vedemmo, in tre modi. Finora hanno regnato il metodo teologico ed il metodo metafisico. Comte crede di essere egli medesimo il primo ad intraprendere la sistematizzazione secondo il metodo positivo, vale a dire, secondo il medesimo metodo con cui vengono acquistati i concetti o le leggi nelle singole scienze. È còmpito della filosofia positiva lo riunire e l'ordinare le leggi derivate dai fatti. Col collegare in questo modo tutto ciò che nelle singole scienze si presenta come disperso, essa cerca di riparare agli inconvenienti prodotti dalla divisione del lavoro nel campo della conoscenza. Comte giudica vano il tentativo della filosofia teologica e della filosofia metafisica diretto, ciascuna per la sua via, a ricondurre tutte le leggi speciali ad un'unica legge. Se ciò fosse possibile, la filosofia positiva diverrebbe più perfetta; ma l'esperienza vi è contraria, offrendo essa differenze che non possono ridursi. Ma se l'unità della filosofia positiva non consiste nella riduzione di tutte le leggi ad una legge unica, essa appare per contro evidente nel metodo comune, il quale si dimostra universalmente applicabile e dinota, malgrado le irreducibili differenze, un'omogeneità delle varie classi di fenomeni. Ognuna di queste classi corrisponde ad una particolare scienza, perciò la classificazione delle scienze costituisce il còmpito più importante della filosofia positiva.

La classificazione delle scienze proposta dal Comte le ordina secondo *la successione storica in cui esse entrarono nello stadio positivo*. In essa si presenta dapprima la matematica, poscia l'astro-

nomia, la fisica, la chimica, la biologia e la sociologia. Questa successione ci mostra nello stesso tempo un passaggio progressivo dalla *semplicità* alla *complessità (complication)* dei fenomeni considerati. Quanto più il contenuto di una scienza è semplice, tanto più questa percorrerà rapidamente i varii stadii; quanto più i fenomeni da investigarsi sono complicati, tanto maggior tempo sarà necessario perchè vengano attraversate le crisi dell'infanzia. Perciò la biologia e la sociologia vengono le ultime nella serie. Quanto più una scienza riguarda rapporti semplici tanto più essa possederà *validità universale*, poichè i rapporti più semplici ricompaiono nei più composti. La matematica ha validità per tutti i fenomeni e per tutte le scienze più concrete, la biologia e la sociologia hanno *il campo più ristretto*. (Comte avrebbe già potuto ravvisare questo rapporto fra la " généralité décroissante „ e la " complication croissante „ nella teoria logica del rapporto inverso fra la comprensione dei concetti e la loro estensione). Finalmente anche i metodi delle varie scienze presentano una successione corrispondente. Quanto più il fondamento di una scienza è semplice ed universale tanto più il metodo *deduttivo* acquista preponderanza su quello *induttivo*. Così la matematica è la scienza più deduttiva, la sociologia la meno deduttiva. Nella sociologia la conoscenza dello svolgimento storico è della più grande importanza; solo dopo che questo è stato esposto per una via induttiva, sorge il compito di dedurlo dalla natura umana, come tentò di fare Comte stesso per la sua legge dei tre stadii. Il fondamento induttivo della matematica è così semplice che spesso non lo si scorge e si considera la matematica come una scienza pura. Ma una scienza pura non esiste affatto. Anzi, la matematica è una scienza della natura; i suoi concetti derivano, come quelli di tutte le altre scienze, dall'esperienza. Ma i fatti che la matematica considera sono così semplici che essi possono venir contemplati altrettanto facilmente nella fantasia quanto nella realtà, e si può in questo astrarre dalle proprietà fisiche e chimiche dei corpi. Numero, estensione e movimento sono proprietà che noi possiamo altrettanto bene rappresentarci in un *medium* indefinito da noi immaginato come avvolgente tutti i corpi dell'universo, quanto nei corpi reali. Per questa via si può spiegare l'apparente indipendenza della matematica dall'esperienza. Sul fondamento di spazi e di numeri immaginati, le deduzioni matematiche sono in grado di spiegarsi indipendentemente dall'esperienza. Se la ma-

tematica non avesse affatto un fondamento empirico, sarebbe assolutamente impossibile comprendere come le deduzioni matematiche possano applicarsi allo studio della natura reale. Fra il metodo quasi puramente deduttivo della matematica e quello quasi puramente induttivo della sociologia stanno i rimanenti metodi principali corrispondenti ognuno alla sua scienza principale. Attraverso l'astronomia che, stabilita deduttivamente, utilizza ipotesi confermate dall'esperienza, noi perveniamo al metodo sperimentale della fisica, al metodo razionale di divisione della chimica ed al metodo comparativo della biologia; quest'ultimo forma il passaggio al metodo storico della sociologia.

Comte considera come irreducibili i sei gruppi di concetti o leggi da lui in tal modo stabiliti nel *Cours de philosophie positive.* Il trapasso da una sfera alla sfera più vicina avviene mediante un salto; entra in vigore un nuovo principio che non può venir derivato da quello precedente. Il voler derivare una scienza superiore (ossia una più complessa, più limitata e induttiva) da una inferiore è, agli occhi di Comte, materialismo. Tanto meno può uno qualsiasi dei singoli gruppi venir esteso ad abbracciare tutti gli altri. E la medesima discontinuità, che secondo Comte regna fra i sei gruppi dei concetti fondamentali, è da lui riscontrato anche in ognuno dei medesimi. Così, secondo quanto egli afferma, i varii rami della fisica rimangono sempre l'uno dall'altro disgiunti. Avviene delle specie organiche ciò che avviene delle energie fisiche. Il concetto della specie perderebbe interamente il suo significato scientifico, dice Comte, se si ammettesse il concetto della trasformazione di una specie in un'altra per effetto dell'influenza dei rapporti esterni. Egli afferma in particolar modo esservi fra il mondo vegetale ed il mondo animale " una reale e profonda discontinuità che non può assolutamente venir cancellata da alcun passaggio ".

In questo punto Comte ci offre un esempio istruttivo del come gli indirizzi del pensiero possano passare nel loro contrario. La differenza della filosofia positiva dalla filosofia metafisica doveva consistere in ciò, che in luogo delle idee o delle forze venivano poste delle leggi ed in luogo delle spiegazioni assolute venivano date spiegazioni relative. Ma Comte medesimo stabilisce per mezzo dei suoi gruppi irreducibili di concetti un mondo di idee platoniche. Egli concepisce la discontinuità troppo dogmaticamente,

invece di ritenerla come un puro fatto, come un fatto che deriva forse dall'imperfezione della scienza. Accentuando la discontinuità del mondo, egli pone il suo positivismo nella più rigida opposizione al romanticismo tedesco, il quale voleva dissolvere tutte le differenze in una continuità ideale. È còmpito continuo della scienza, come ammette anche Comte, il ridurre le differenze, le interruzioni nella continuità dei fenomeni al minimo numero possibile. Perciò ogni discontinuità può solamente segnare un limite precario. E l'ulteriore svolgimento della scienza durante il periodo di tempo che data dalla conclusione dell'opera principale di Comte (circa 1840) ha rivelato, od almeno lasciato supporre, una continuità là dove Comte l'aveva ritenuta impossibile. Così la legge della conservazione dell'energia, particolarmente la teoria del calore come forma di movimento, e la scoperta dell'identità della luce e dell'elettricità, hanno aperto la via ad una concezione dell'unità della natura, per la quale Comte non avrebbe trovato posto nel suo sistema. Nel campo organico la teoria dell'evoluzione ha condotto alla ben fondata opinione che le specie segnino solamente stadii o ramificazioni di processi concatenati; specialmente poi si è fatto sempre più difficile il mantener fisso un limite fra il mondo animale ed il mondo vegetale. Comte già si pronunciò contro l'ipotesi dell'evoluzione quale veniva esposta a quel tempo (nella forma che le diede Lamarck) ed i suoi discepoli (Charles Robin, Littré) ne furono più tardi accaniti avversari. Senza voler ora pregiudicare la questione, questo almeno è certo che il rapporto fra la continuità e la discontinuità è assai più intricato di ciò che lo avesse supposto Comte nella sua filosofia.

La connessione tra i vari campi poggia, secondo Comte, sul fatto che il campo che precede, siccome più semplice e più universale, forma la base di quello che sussegue, più complesso e più speciale (anche se quest'ultimo non possa venir fatto derivare dal primo). La matematica è la più astratta e la più universale di tutte le scienze, e nella matematica è l'aritmetica alla sua volta più semplice e più universale della geometria e della scienza del movimento; essa è per ciò la base razionale di tutto il sistema della nostra conoscenza positiva. Comte non ha qui veduto che vi sono concetti fondamentali della nostra conoscenza che sono ancora più semplici e più universali del concetto del numero, e questi sono i concetti dell'identità e della differenza, così come vengono concepiti nella logica: non solamente come

identità e differenza di grandezza, ma anche come identità e differenza di qualità. Nella serie delle ramificazioni della conoscenza Comte ha dunque omesso il primo membro. Egli incontra inoltre una difficoltà quando insegna che la geometria e la teoria del movimento, le quali per astrazione e per universalità seguono immediatamente l'aritmetica, abbiano validità per tutti i fenomeni, la prima, in quanto questi vengono concepiti come in equilibrio (dal punto di vista statistico), la seconda, in quanto essi vengono concepiti come in moto (dal punto di vista dinamico). Estensione o movimento non sono che forme di fenomeni materiali, e non forme di fenomeni spirituali, e poichè lo stesso Comte ripudia il materialismo, perchè questo vuol introdurre i punti di vista delle scienze inferiori in quelle superiori e far *derivare* l'uomo dal mondo invece di mostrarne soltanto la dipendenza, la scienza dei fenomeni spirituali non si adatta nella serie successiva delle scienze stabilita da Comte, nella quale ogni scienza antecedente deve valere per quelle susseguenti, sebbene queste siano più speciali. La logica e l'aritmetica valgono direttamente per la scienza dei fenomeni spirituali, così, come per le scienze dei fenomeni materiali; ma altrettanto non si può dire della geometria e della teoria del movimento fino a che non si considerino senz'altro al par del materialismo conseguente, i fenomeni della coscienza come estesi nello spazio. La classificazione delle scienze non è una cosa tanto semplice quanto supponeva Comte. Il suo sistema presenta qui una difficoltà simile a quella già da noi indicata in Hobbes (nella prima parte di quest'opera, p. 260). Comte stesso non voleva ammettere questo. Egli non considera la psicologia come una scienza speciale e non assegna perciò ad essa un posto indipendente nella serie. Contesta la possibilità dell'introspezione. Si osservano tutti i fenomeni col proprio spirito (*esprit*), egli dice (82), ma con che cosa si potrebbe osservare il proprio spirito? Non si può già dividere il proprio spirito in due parti, delle quali l'una agisca, mentre l'altra indaga come ciò avvenga! Ciò nondimeno Comte ammette che i sentimenti possano più facilmente venir osservati che non il pensiero perchè essi avrebbero un altro organo. Le nostre attività intellettuali debbono invece venir studiate nei loro prodotti e nei loro risultati o mediante gli organi a cui esse sono collegate. Invece di stabilire la psicologia come scienza indipendente, Comte ripartisce le indagini psicologiche fra la biologia e la sociologia. La biologia da sola non rileverebbe sufficientemente il fatto che la

vita spirituale dell'individuo vien determinata dall'influenza della storia e della società. Comte vuole dunque che si studî la vita della coscienza seguendo una via puramente oggettiva. Fu un merito lo aver così energicamente rilevato il metodo oggettivo in opposizione alla psicologia puramente soggettiva e spiritualistica di Cousin e di Jouffroy. Ma Comte non vide che il metodo oggettivo ha in realtà sempre per base il metodo soggettivo, e in genere non diede abbastanza peso al carattere peculiare dei fenomeni della coscienza. Mentre altre volte egli rileva la discontinuità troppo più energicamente di ciò che possa giustificarsi, qui la rileva troppo debolmente. Come già venne accennato, il suo sistema di classificazione avrebbe incontrato una seria difficoltà se avesse accentuato la particolarità qualitativa dei fenomeni della coscienza; questi interromperebbero la serie, poichè quand'anche essi siano per sè stessi semplici ed elementari, effettivamente si riannodano ai più complicati fenomeni materiali. Debbono essi dunque venir posti i primi o gli ultimi? — Comte non si pone soltanto in recisa opposizione allo spiritualismo, ma anche alla psicologia di Condillac, che egli biasima perchè essa concepisce il singolo individuo come assolutamente isolato ed inoltre perchè considera solamente le influenze esterne e non le condizioni interne. Il singolo individuo è un'astrazione scolastica; soltanto la specie è una realtà. Nel rapporto biologico, Comte vedeva il contributo più importante nella fisiologia del cervello di Gall, quando si astragga dalla sua teoria sbagliata delle localizzazioni. Il numero delle facoltà dello spirito stabilite da Gall deve, invero, venir ridotto di molto; tuttavia non si può assumerne meno di dieci; egli stesso propende ad assumerne da dieci a quindici (*Lettres à Stuart Mill*, p. 51-55). Gall fu il primo a far entrare nello stadio positivo lo studio delle funzioni intellettuali e morali e ad affermare l'importanza delle disposizioni interne. Quest'ammirazione per Gall contrasta alla concezione comtiana del rapporto fra lo stadio metafisico e lo stadio positivo; imperocchè la teoria di Gall delle facoltà dello spirito presenta tutti i contrassegni della “ metafisica „. Se si chiede come Comte possa far concordare l'esistenza di dieci a quindici facoltà particolari con l'unità della vita cosciente, si deve rispondere che questa unità non è, secondo Comte, originaria, ma un'unità prodotta e fondata sull'armonia fra le varie inclinazioni e le varie energie dell'uomo (*Cours*, III, p. 445). — Il problema del rapporto fra la

discontinuità e la continuità si estende fino alla vita della coscienza e si presenta qui in modo da richiedere una particolare indagine alla quale però Comte non procede perchè egli disperde la psicologia parte nella biologia e parte nella sociologia, onde le quistioni psicologiche centrali non riescono neppure ad affacciarsi. In questo punto Comte vien completato dalla nuova scuola inglese, la quale attribuisce appunto alla psicologia una particolare importanza.

d) Sociologia ed etica.

Più di metà dell'opera principale di Comte, i tre ultimi e più grossi volumi, tratta della scienza sociale (della sociologia, come egli chiama quest'ultima con una parola di sua formazione, la quale, malgrado tutte le difficoltà filologiche, è ora passata nell'uso comune). Questa scienza abbraccia una parte essenziale della psicologia, tutta l'economia politica e tutta l'etica, come altresì la filosofia della storia. Come Comte ammonisce di non trattare la psicologia del singolo individuo separatamente dallo svolgimento spirituale di tutta la specie, così egli si oppone altresì a che l'economia politica e l'etica vengano isolate dalla dottrina generale della società, ed il susseguente svolgimento di queste scienze gli ha dato in questo ragione (83). E nè la psicologia, nè l'economia politica, nè l'etica possono venir trattate senza tener conto dello svolgimento umano attraverso la storia. In tutti i vari campi scientifici Comte rileva il rapporto fra la statica e la dinamica. Il mondo vien considerato staticamente nella geometria, dinamicamente nella teoria del movimento. Nella fisica e nella chimica le forze vengono considerate ora in equilibrio, ora in attività. Nel campo organico la statica vien sostituita dall'anatomia, la quale investiga l'organismo, la dinamica dalla fisiologia la quale studia le funzioni. Alla sociologia appartiene una statica sociale, la quale studia le condizioni costanti dell'esistenza della società, come una dinamica sociale, la quale fa oggetto del suo studio le leggi del progressivo svolgimento della società: l'idea fondamentale della prima è l'ordine, della seconda è il progresso. La statica e la dinamica si appartengono strettamente l'una all'altra, poichè l'ordine ed il progresso si condizionano reciprocamente — ciò che non hanno veduto nè la scuola reazionaria, nè la scuola rivoluzionaria.

a) *Statica sociale.* — La società forma un tutto i cui elementi stanno nella più intima reciprocità d'azione, cosicchè non uno di essi può venir mutato senza che gli altri subiscano più o meno un corrispondente mutamento. Così, p. es., la costituzione politica e la costituzione sociale sono in stretta connessione con l'intera civiltà. Esiste uno stretto collegamento fra le idee, i costumi e le istituzioni, e qualunque autorità, sia essa rivoluzionaria o reazionaria, a nulla riesce coll'imporre alla società istituzioni che non corrispondono alle idee ed ai costumi dominanti. Naturalmente le istituzioni alla lor volta reagiscono sulle idee e sui costumi; ma questa reazione presuppone una lunga ed indisturbata esistenza di esse ed è maggiormente pronunciata nella prima età del genere umano. Anche fra le idee ed i costumi avviene un reciproco scambio d'azione. È còmpito delle istituzioni politiche il regolare la vita sociale che spontaneamente si è formata durante il progresso intellettuale, morale e fisico dell'umanità. Quegli elementi che durante questo svolgimento hanno avuto maggior importanza divengono in fine gli elementi dirigenti della società. L'autorità è una conseguenza della spontanea cooperazione e non viceversa.

L'etica, considerata dal suo lato più essenziale, trova posto nella statica sociale. Le leggi etiche esprimono la solidarietà di ogni vita umana. Questa solidarietà viene di per sè stessa alla luce quando gli uomini seguono il loro impulso sociale. È una contraddizione il derivare la vita sociale dal calcolo fatto dagli uomini sull'utilità che ad essi sarebbe ridondata da una vita in comune. L'utile può soltanto apparire dopo un dato tempo dacchè la società è fondata e non può quindi essere stato il movente originario dell'esistenza di una società. Comte si oppone alla teoria, cara al secolo diciottesimo, la quale si arrestava al calcolo prudente degl'individui isolati. Era sua opinione che un impulso alla vita sociale, indipendente da ogni calcolo personale, si sia affermato originariamente ed istintivamente; il sentimento antecede qui, come dappertutto, la conoscenza. Per questa opinione Comte è, come riconosce egli stesso, in parte discepolo di Hume e di Adamo Smith (84), i quali lo condussero al di là dell'ordinaria teoria dell'egoismo, in parte di Gall, il quale credeva ad un determinato organo cerebrale dell'istinto sociale. Comte trova il primo principio della socievolezza in quei gradi della vita animale in cui i sessi sono distinti ed in cui si manifesta la cura della prole. Tuttavia anche nell'uomo le

inclinazioni egoistiche hanno ancora da principio il sopravvento sulle inclinazioni sociali, le quali ultime vengono da Comte, in recisa opposizione all'egoismo, designate col nome di altruismo (da *alter*, il prossimo). L'interesse personale non deve però venir interamente estirpato. L'altruismo diverrebbe un amore vago e sterile se non riconoscesse negli altri come nell'individuo stesso l'impulso al soddisfacimento individuale. Si tratta soltanto di subordinare l'istinto egoistico, e ciò si ottiene per un successivo svolgimento dell'intelligenza e della simpatia. Per la simpatia l'intelligenza vien liberata dalla sua esclusiva attività in servizio dell'egoismo, e per l'intelligenza vien reso più acuto lo sguardo per la solidarietà sociale. Lo stato sociale favorisce i sentimenti simpatici. L'individuo, ampliando così i proprii sentimenti in modo da abbracciare con essi tutta la specie, soddisfa al proprio bisogno di eternarsi, giacchè egli considera la vita continuata dalla specie come una continuazione della sua propria vita.

L'individuo per sè solo ed isolato non è che un'astrazione. L'unità sociale è costituita dalla famiglia, nella quale si manifestano i primi germi delle disposizioni che caratterizzano l'organismo sociale. L'individuo impara qui a trasportarsi fuori di sè stesso, a vivere in altri, mentre obbedisce nello stesso tempo ai suoi più energici istinti. Essa è la società più intima, un'unione, e non un'associazione (una *union* e non una *association*). Il fine della cooperazione ha invero, anche nella famiglia, la sua parte, ma non è il principale come nelle società maggiori, le quali si basano sul lavoro comune e sul reciproco integramento reso necessario dalla divisione del lavoro. Ogni individuo ed ogni famiglia esercita, per l'esecuzione di un determinato lavoro, un'attività sociale. Il potere da cui quest'attività dev'essere retta deve scaturire dalla società stessa e fondare la propria potenza sulla fiducia da esso ispirata e sulla libera, spontanea adesione. Ogni società avrà così inevitabilmente un governo. Mentre nella vita individuale dominano gli istinti personali, nella famiglia la simpatia, nelle società più grandi sono essenzialmente le facoltà intellettuali quelle che esercitano un potere ordinatore. Ad una società è necessaria una certa comunione intellettuale; non bastano ad essa la cooperazione degli interessi e la simpatia immediata. La scienza positiva ha grandissima importanza per l'etica, essendo della più alta importanza il determinare quanto più precisamente è possibile la diretta o l'indiretta influenza reale

di ogni azione, di ogni inclinazione o di ogni sentimento sull'esistenza umana, così nel singolo individuo come nel complesso della società.

Secondo Comte, fu un grande merito del cattolicismo l'aver emancipato la morale dalla politica, a cui durante il periodo del politeismo la prima fu subordinata. Quest'emancipazione trovò la propria espressione nella teoria dei due poteri e dell'indipendenza del potere spirituale da quello temporale. Ma il cattolicismo si dimostrò incapace a soddisfare i crescenti bisogni intellettuali, e la critica metafisica incominciò la sua opera disgregatrice. Il cattolicismo promosse nello stesso tempo l'egoismo inducendo l'individuo ad occuparsi unicamente della propria beatitudine, la quale fu certo per la chiesa un motivo potente, ma impedì il libero esplicarsi dei sentimenti simpatici e magnanimi. Il solo indirizzo positivo favorisce direttamente l'esplicarsi di questi sentimenti, inculcando esso che tutto il nostro svolgimento deve aver luogo *nel seno* della società, cosicchè l'individuo, e non la società, è un'astrazione. Nella vita sociale debbono le inclinazioni egoistiche venir represse in molte guise; soltanto gli impulsi sociali debbono espandersi liberamente, e l'accresciuta attività prodotta dall'aprirsi di un siffatto illimitato orizzonte racchiude una sorgente di felicità, di intimo soddisfacimento indipendente da ogni ricompensa esteriore. Il concetto del dovere scaturisce dalla concezione collettiva (*esprit d'ensemble*) fatta valere dalla filosofia positiva, la quale mostra l'individuo come un membro dell'intera specie, per cui le regole dell'agire suo debbono emanare da un ordinamento universale delle cose, e non dai soli interessi puramente individuali. L'idea più alta del campo etico è l'idea dell'umanità in quanto lo svolgimento di essa viene determinato da un'incessante cooperazione di tutti gli organi individuali e sociali. Comte disapprova la recisa separazione delle funzioni private da quelle pubbliche. Questa distinzione è, egli afferma, puramente empirica ed appare solo nei periodi di transizione, allorquando una nuova civiltà è in procinto di sorgere ed ai nuovi elementi riesce difficile il trovare il loro posto. Presso i Greci ed i Romani essa non esisteva, nè esiste nella teocrazia del medioevo; apparve soltanto verso la fine del medioevo, specialmente dopo il sorgere dell'industrialismo, che seguì all'abolizione della servitù. Le masse del proletariato non vennero ancora effettivamente incorporate nel sistema sociale. E soltando quando tale incorpora-

zione è avvenuta, sorge nell'uomo quel giusto sentimento della dignità personale, il quale consiste nel sentirsi collaboratore di un grande tutto! Verrà giorno in cui tale sentimento nobiliterà anche le più umili occupazioni, quando, cioè, per un'educazione *positiva* si sarà destato il sentimento dell'importanza che ogni singolo sforzo ha per il complesso della società.

Era convinzione di Comte che bastasse la tranquillità politica, l'evitare, cioè, le grandi rivoluzioni politiche, affinchè le idee, i sentimenti ed i costumi potessero subire quel mutamento spontaneo che sarebbe stato prodotto dallo stadio positivo. Le più importanti difficoltà sociali non erano ai suoi occhi difficoltà politiche, ma erano specialmente difficoltà morali, e queste avrebbero potuto venir superate solo per l'influenza delle idee e dei costumi. Il concetto del dovere ha decisamente in lui la preponderanza sul concetto del diritto. Dalla sua filosofia non si può derivare una vera teoria del diritto ed una vera teoria politica. Egli crede che le istituzioni potrebbero agevolmente progredire purchè soltanto venissero cambiate le idee e cambiati i costumi. A questo punto già nella sua prima e principale opera si fa strada una tendenza utopistica la quale era sorta come reazione contro la vigorosa affermazione del diritto individuale manifestatasi durante il periodo precedente, come pure contro le molte lotte per una costituzione politica che occuparono la sua epoca. Egli credeva che sarebbe bastato una relativamente breve " dittatura progressiva " per portare a tranquilla maturanza quelle idee e quei sentimenti i quali sono condizione necessaria perchè l'occidente possa pervenire alle sue istituzioni sociali stabili e la grande rivoluzione sia integrata da una ricostruzione positiva.

b) *Dinamica sociale.* — Noi già conosciamo un'importante legge appartenente alla dinamica sociale: la legge dei tre stadii. Nel campo intellettuale il progresso può, come rileva Comte, venir constatato nel modo più facile. Ai varii stadii dello svolgimento intellettuale corrispondono tuttavia, come si accennò nell'esposizione dei tre stadii, varii gradi di svolgimento sociale e politico. Allo stadio teologico corrisponde quello *militare*. L'importanza del medesimo consiste in ciò, che esso infonde e coltiva il senso dell'ordine e della disciplina, condizioni necessarie ad un'organizzazione politica. Le energie convergono verso fini comuni rigorosamente necessarii. Così come la prima autorità spirituale deve essere na-

turalmente teologica, i primi governi debbono essere naturalmente militari. Soltanto la forza esterna può allora provocare e mantenere l'unione, e soltanto per mezzo della guerra la società si sviluppa nei primi gradi del suo svolgimento. La guerra implica alla sua volta la schiavitù; affinchè i guerrieri possano liberamente disporre delle loro forze, è necessario che il lavoro economico sia eseguito dagli schiavi. A quel periodo di transizione, che nel riguardo intellettuale vien designato col nome di metafisico, corrisponde nel campo sociale e politico un periodo durante cui i *giuristi* (" i legisti ") posseggono il dominio. All'organizzazione militare offensiva corrisponde un'organizzazione militare difensiva. Lo spirito bellicoso cede a poco a poco allo spirito produttivo. Le classi medie si spingono in prima linea ed esigono diritti politici. È ufficio dei giuristi dominanti il controbilanciare reciprocamente le diverse pretensioni. Lo stadio, ossia la fase sociale, in cui ancora ci troviamo, è uno stadio di transizione vago e turbolento. Allo stadio positivo corrisponde la fase *industriale*, nella quale le forze produttrici determinano l'ordinamento delle istituzioni e la ripartizione del potere. Le questioni sociali subentrano ora a quelle politiche. I proletarii scoprono a poco a poco che le rivoluzioni politiche non sono in grado di risolvere i grandi problemi sociali il cui morso essi sentono più di tutti. Essi simpatizzano molto naturalmente con le tendenze della filosofia positiva a collocare il dovere più in alto del diritto, in modo che l'attenzione di tutti gli uomini venga rivolta all'assolvimento di quel cómpito che costituisce propriamente il cómpito sociale: concedere a tutti la possibilità di un perfezionamento spirituale ed il diritto al lavoro. V'è quindi fra i proletarii ed i filosofi positivi un'intelligenza naturale.

Quest'accenno ad una evoluzione collettiva verso la solidarietà è di grande importanza per l'etica, la quale non appartiene così soltanto alla statica sociale, ma altresì alla dinamica sociale. La conoscenza di quest'evoluzione verso la solidarietà non solamente rafforza il sentimento sociale, ma concorre a costituire una parte essenziale del contenuto dell'etica. Imperocchè è ufficio dell'etica il contribuire allo svolgimento delle facoltà propriamente umane, in opposizione alle funzioni puramente animali e vegetative. E qui l'etica ha la sua presupposizione non solamente nella teoria della dinamica sociale dei varii stadii, ma anche nei risultati della bio-

logia comparativa, i quali mostrano che quanto più si sale in alto nella scala degli animali, le funzioni animali acquistano in paragone con quelle vegetative un'importanza sempre maggiore. Nell'uomo si sviluppano alla lor volta di fronte alle proprietà animali le proprietà umane specifiche, l'intelligenza e la socievolezza, ciò che, secondo Comte — che qui si riattacca alle teorie di Gall — ha la sua espressione nelle maggiori dimensioni acquistate dalla regione frontale del cervello in confronto della parte del cervello più vicina al midollo spinale. Comte crede ad un sempre progressivo svolgimento dell'intelligenza e della simpatia (dell'altruismo), che è la condizione affinchè il singolo individuo possa fare di sè stesso una cosa sola con la specie. Sebbene Comte sia un avversario della teoria dell'evoluzione del Lamarck, riconosce nondimeno la grande influenza che un continuato e sempre eguale esercizio può avere sulle attitudini e sulle proprietà. Le inclinazioni più nobili della nostra natura verranno sempre più svolte dalla vita sociale; gli istinti più bassi verranno gradatamente resi sempre più deboli sia dal dominio esercitato dall'individuo su di sè, sia dalla mancanza di esercizio, oppure verranno anche a poco a poco costretti a servire allo stesso ordinamento sociale. Comte non poteva a questo punto dare una forma più definita alle sue idee, sia perchè non conosceva quella teoria su cui Spinoza e Hartley si fondano nella loro dottrina dello svolgimento psicologico (v. vol. I, p. 309 sg., 434 sg.) e che fu svolta più tardi dalla psicologia inglese, sia altresì perchè non poteva giovarsi della stretta connessione che, come assume l'evoluzionismo, esiste fra lo svolgimento dell'individuo e quello di tutta la specie.

Comte, nel chiudere la sua esposizione dell'etica umana, dichiara che quando si volesse confrontare la morale della filosofia positiva con la morale religiosa, non si dovrebbe dimenticare che mentre quella è appena ideata e non può agire per mezzo di regolari istituzioni, questa è al contrario completamente sviluppata per l'opera spirituale di secoli e da lungo tempo ha trovato appoggio in un grande ordinamento sociale. Durante gli ultimi anni di sua vita — dopo la grave crisi nervosa che lo colpì verso il 1845 — cedette alle illusioni del sentimento e dimenticò la sua precedente convinzione, che l'evoluzione positiva sia appena ai suoi inizi.

e) Teoria della conoscenza.

Sebbene Comte non abbia fatto la teoria della conoscenza oggetto di speciale indagine e di speciale esposizione, tutta la filosofia positiva poggia in modo abbastanza evidente su determinate presupposizioni gnoseologiche, ed in alcuni passi (specialmente nell'ultimo volume del *Cours* ed in sèguito nel *Discours sur l'esprit positif*) egli si esprime diffusamente intorno a questo punto. Sarà di grande interesse il tentare una determinazione del punto di vista gnoseologico di Comte.

La filosofia positiva non è, secondo le esplicite e ripetute dichiarazioni di Comte, una cosa sola con l'empirismo. Già nel 1825 egli riconosce in una trattazione *(Considérations philosophiques sur les sciences et les savants)* l'impossibilità di un empirismo assoluto. La scienza non consiste in un puro accumulamento di fatti. Il suo compito essenziale è il collegamento dei fatti; essa consiste di leggi e non di soli fatti. Nessun fatto isolato viene incorporato nella scienza; esso non entra a far parte della scienza che allorquando può essere tolto dal suo isolamento e collegato — sia pure per mezzo di un'ipotesi — con altri fatti. Comte fa anzi l'interessante osservazione (*Cours*, IV, p. 300) che nessun fatto isolato e nessuna osservazione puramente empirica possono essere sicuri. Come vedemmo, soltanto per la necessità di un collegamento dei fenomeni si può comprendere, secondo Comte, come la nostra conoscenza percorra lo stadio teologico e lo stadio metafisico prima di pervenire allo stadio positivo. Nello stadio positivo vengono cercate le leggi dei fenomeni, ossia i loro collegamenti effettivi. Questi possono venir stabiliti in due modi. O si tratta di fenomeni dati contemporaneamente, ed in questo caso la spiegazione sta nel rilevare la somiglianza dei rapporti e delle leggi validi per i varii gruppi di fenomeni. Oppure si tratta di fenomeni che si presentano successivamente, ed allora sta nel rilevarne la concatenazione continua. Nel primo caso noi abbiamo una spiegazione statica, nel secondo abbiamo una spiegazione dinamica. Ma sia che la spiegazione avvenga *par similitude* o *par filiation*, in ogni caso noi colleghiamo i fenomeni in modo da essere in grado di prevederli. Ed in entrambi i casi noi soddisfacciamo al bisogno di unità del nostro

spirito in quanto in tutte le variazioni ritroviamo un elemento costante (*Discours sur l'esprit positif*, p. 20-21).

La teoria della conoscenza del Comte non va oltre, in questo punto, a tali considerazioni, del resto molto interessanti per sè stesse. Egli non segue oltre l'attività collegatrice dello spirito, sebbene la ritenga per fondamentale: *tout se réduit toujours à lier!* Un'indagine più profonda lo avrebbe qui immerso nella psicologia soggettiva più di quello che egli desiderasse e ritenesse per possibile. Del pari non si addentra maggiormente nella questione del valore da attribuirsi a quelle leggi della somiglianza e della successione. Intorno a questo punto si esprime con una certa titubanza. Ora dice che la scienza non ha nulla a che vedere con i primi principî; questi scaturiscono spontaneamente dallo spirito umano e non possono venir discussi. Qui egli si avvicina alla teoria della conoscenza del Reid fondata sul *common sense.* Ora dice invece che il principio dell'immutabilità delle leggi naturali, su cui si basa la scienza positiva, non può venir fondato aprioristicamente, ma è definitivamente anch'esso basato sulla semplice osservazione e sull'induzione (Si cfr. *Discours sur l'esprit positif*, p. 46 con p. 17 e con *Cours*, VI, p. 618). Evidentemente quest'ultima considerazione lo avrebbe in modo conseguente gettato in braccio all'empirismo puro, come pure alle difficoltà che a questo derivano dal principio causale, difficoltà che per la prima volta apparvero in piena luce allorchè Stuart Mill riprese ad esaminare a fondo il problema di Hume. È chiaro che le due considerazioni di Comte si contraddicono reciprocamente, non potendosi sui fatti fondare un principio indiscutibile, giacchè una tale fondazione potrebbe aver luogo solo mediante la discussione. La ragione per cui Comte si attende che il principio dell'immutabilità delle leggi della natura penetri a poco a poco in tutti i campi sta, come già venne osservato, nella convinzione da lui nutrita che lo spirito umano sarebbe a ciò condotto da un'irresistibile analogia. Come egli si esprime in una delle sue più antiche trattazioni, sarà impossibile allo spirito umano il persistere a pensare positivamente in alcuni campi e metafisicamente e teologicamente in altri. Lo spirito aspira all'unità del metodo e della teoria. Qui agisce dunque la forza dell'abitudine alla quale già rinviò Hume. Ma questa può solamente spiegare la potenza psicologica del principio sull'animo, non può fondarne la validità reale. Comte non sentì l'assillo del vero problema gnoseologico. Egli tentò di ordinare a sistema la

conoscenza positiva, ma non si propose il cômpito di esaminare il fondamento ultimo di questa conoscenza.

Da un altro lato Comte si accosta nondimeno al problema gnoseologico, e cioè quando pone in rilievo la relatività della conoscenza. Come vedemmo, egli trova un carattere essenziale della filosofia positiva in ciò che essa sostituisce dappertutto il relativo all'assoluto, cercato dalla filosofia nelle sue forme primitive. Egli fonda la relatività della conoscenza in due modi. Anzitutto, la scienza positiva può soltanto indicarci il reciproco rapporto di somiglianza e di successione delle cose, ma non le cause assolute di queste ultime, nè l'intima natura di quelle cose fra cui hanno luogo gli accennati rapporti. Gli stessi rapporti appaiono come puri fatti dei quali non si possono scorgere le più profonde ragioni. Secondariamente, il complesso della nostra conoscenza vien determinato dal rapporto che esiste fra il nostro organismo ed il mondo esteriore, Comte parla anzi del " grande dualismo elementare fra l'intelletto e l'ambiente ", per cui il mondo esteriore influisce bensì sull'intelletto e lo determina e fornisce ad esso la materia, ma l'elaborazione di questa avviene, come nel processo di nutrizione, conformemente alle leggi della nostra propria organizzazione e nelle forme di questa. In ogni nostra conoscenza si fa dunque valere un rapporto sia col soggetto sia coll'oggetto. Per questa teoria biologica della conoscenza (85) Comte si sente seguace di Aristotile, di Leibniz e di Kant (*Cours,* VI, p. 620 e seg., *Catéchisme positiviste*, p. 150 e seg.). Per essa egli scorge che la nostra conoscenza non può che approssimarsi alla realtà; ma a cagione del suo punto di vista pratico non tocca nemmeno la questione fin dove si possa giustamente ritenere che la nostra conoscenza rispecchi la realtà. A lui basta che la conoscenza da noi posseduta ci serva praticamente ad orientarci. Per contro, annette grande importanza al fatto che il soggetto medesimo con cui la conoscenza è in rapporto, è soggetto a modificazioni e ad uno svolgimento. Ogni conoscenza è determinata dai gradi di svolgimento raggiunti dall'individuo e dalla specie. Perciò tutta la nostra conoscenza ha un carattere storico. La sociologia conduce non meno della biologia, come già mostrò la teoria dei tre stadii, a porre in rilievo la relatività della conoscenza. Fino a che la biologia e la sociologia non erano ancora giunte alla forma positiva, la relatività poteva non venir veduta, come accadde durante tutto il periodo in cui la matematica era considerata come la scienza

fondamentale. Ora lo scettro è passato alla sociologia. Ad essa spetta di proclamare i punti di vista scientifici definitivi.

L'avere Comte affermato in questo modo il punto di vista biologico e sociologico della nostra conoscenza, o, con altre parole, l'aver egli concepito la conoscenza come determinata dalla natura, dal bisogno e dal grado di svolgimento dell'uomo, produsse un notevole mutamento nel suo punto di vista filosofico. Da principio egli aveva attribuito la massima importanza al " necessario e razionale subordinamento del concètto dell'uomo al concetto del mondo „ (*Cours*, III, p. 188); ora attribuisce sempre maggior importanza al lato soggettivo della conoscenza. Questa gli appare essenzialmente come il soddisfacimento di un bisogno soggettivo, ed egli considera come giustificato ogni mezzo che conduca ad un tale soddisfacimento. Il bisogno della conoscenza diviene per lui un bisogno artistico. Egli afferma il diritto di seguire le ipotesi più semplici e sorvola sulla necessità di una conferma per mezzo dell'esperienza. Non indaga quale relazione esista fra il soddisfacimento dell'impulso all'unità ed alla semplicità della concezione del mondo e la realtà positiva, perchè l'intelletto suo è sempre più penetrato dall'idea di un mondo mistico apertosi a lui fin dal tempo delle crisi nervose e della susseguente " méditation exceptionnelle „. Il suo disegno è ora quello di sostituire il sistema obbiettivo esposto nel *Cours* con un sistema soggettivo. Finora aveva spiegato l'uomo per mezzo del mondo; ora volle spiegare il mondo per mezzo dell'uomo.

f) **Comte come mistico.**

Comte aveva compiuto la sua grande opera di pensatore con l'esposizione della filosofia positiva. Ma in sèguito questa gli apparve soltanto come un'introduzione ai più sublimi misteri. Le cause psicologiche di questo cambiamento nelle sue opinioni già vennero ricordate. Ora daremo un breve cenno delle idee da cui fu pervaso durante i suoi ultimi anni. Esse non hanno alcuna importanza come idee scientifiche, sono tuttavia interessanti come sintomi.

Comte aveva proceduto nella sua filosofia positiva dal mondo all'uomo; era passato dai rapporti astratti ed universali a quelli più complicati, e l'uomo è l'essere la cui vita presenta i rapporti

più complicati. Ora egli vuol procedere dall'uomo al mondo, vuole porsi con piena coscienza dal punto di vista soggettivo da cui incoscientemente partivano gli uomini nell'infanzia della loro specie. Il mondo viene ora considerato come il fondamento che regge la vita dell'uomo. Dal punto di vista più complicato dell'esistenza — quindi dal più alto — egli getta ora uno sguardo ai gradi inferiori. La filosofia positiva doveva nella natura dell'uomo mettere in prima linea l'intelligenza. Per mezzo di questa noi conosciamo le leggi dell'esistenza, e l'influenza da essa esercitata sul sentimento conduce a nuovi costumi ed a nuove istituzioni. Ora vien posto in prima linea il sentimento e vien proposto il còmpito d'illuminare l'intelligenza per mezzo del cuore. In luogo dell'analisi e delle specializzazioni viene ora posta la sintesi, la concezione d'insieme. Ma è possibile soltanto un'unità *soggettiva* della nostra conoscenza. Come la filosofia positiva ha stabilito, le forze del mondo non possono venir ridotte ad un'unità assoluta. Noi possiamo nondimeno acquistare l'unità di concezione col considerare tutto il mondo (per quanto può esserci noto) nella sua relazione con l'umanità. A questo punto Comte sente però la necessità di fare un cambiamento nella sua primitiva, classificazione delle scienze e di separare l'etica dalla sociologia, considerandola come la settima scienza fondamentale. Imperocchè se l'umanità deve essere il punto centrale attorno a cui si raccolgono tutti i pensieri e da cui essi emanano, l'essenziale è di penetrare in tutta la pienezza della natura umana. Nella sociologia hanno propriamente importanza solo il pensiero e l'azione; i sentimenti non rappresentano che la parte di movente e poichè i varii moventi nel complesso si compensano, dal punto di vista puramente sociologico non vi è ragione di attribuire grande importanza ai sentimenti. L'etica è appunto la più complicata di tutte le scienze, in quanto fa emergere un elemento che nella sociologia appare ancora subordinato. L'aggiunta dell'etica come membro indipendente al sistema delle scienze avviene dunque in concordanza con la legge secondo cui si progredisce dal più astratto al più concreto (86). Tutte le scienze debbono così venir considerate come parti dell'etica e coltivate, avendo essa di mira in modo che ognuna di esse venga trattata come una preparazione alla susseguente più complessa, fino a che con l'etica sia raggiunta la scienza conclusiva, la mèta. Si deve aver cura che l'analisi non riprenda il sopravvento, e tutti gli studî che non promuovano la nostra conoscenza dell'ordinamento

della natura e la nostra facoltà di adattarci a questo ordinamento, o che non possano servire a guidare la nostra attività, debbono sparire. Nuove opere fondamentali debbono venir elaborate, le quali riducano nei loro limiti necessari le scienze fondamentali. In modo caratteristico Comte designa ora (nella *Politique positive* e nel *Catéchisme positif*) le dottrine principali della filosofia positiva col nome di “ dogma positivo „. Il suo pensiero aspira alla quiete ed ogni indagine che gli faccia vedere in una maggior lontananza la propria mèta, e cioè la vita nella religione dell'umanità, lo rende impaziente. Il sentimento è per lui superiore alla conoscenza ed all'azione, le quali hanno valore solo per i loro risultati e dipendono per soprappiù dai rapporti esterni, mentre il sentimento procura un soddisfacimento interiore immediato. E da ciò deriva la preminenza dell'arte sulla scienza. L'arte ha la sua sorgente nel sentimento. Essa riconduce dolcemente alla realtà le considerazioni astratte dei teorici, mentre ispira agli attivi un nobile interesse per le idèe grandi. La sua origine fisiologica è posta nei moti spontanei che si ricollegano ai sentimenti e che esprimono gli stati del nostro animo, mentre nello stesso tempo reagiscono su questi ultimi. Essa foggia tipi ideali che, quando sono oggetto di un'intuizione costante, elevano i nostri pensieri ed i nostri istinti. Nei sacerdoti della religione dell'umanità la filosofia e la poesia debbono fondersi l'una con l'altra.

La religione dell'umanità, della quale Comte consideravasi fondatore, è un'adorazione dell'umanità considerata come *le grand être* del quale tutti sono partecipi, come il compendio di tutti gli esseri morti e viventi nel presente e nel futuro che hanno liberamente agito in una piccola o grande cerchia per il progresso e per la felicità degli uomini. Questo è un concetto ideale; imperocchè continueranno a vivere nella memoria della specie soltanto coloro che si sono dedicati ad essa, che per essa hanno operato. Con la redazione di un calendario positivistico, nel quale ogni mese ed ogni giorno portano il nome di uno di quegli uomini che hanno potentemente contribuito allo svolgimento dell'umanità, lo stesso Comte introdusse una specie di pubblico culto, il quale consisteva in un'entusiastica commemorazione periodica dei benefattori della specie. Nel culto privato l'individuo venererà l'ideale della specie in coloro che più gli saranno stati prossimi. Coloro che hanno ostacolato il progresso — come per esempio l'imperatore Giuliano e Napoleone,

" ces deux principaux rétrogradeurs que nous offre l'ensemble de l'histoire " — vengono nel culto positivistico richiamati alla memoria solamente per essere fatti oggetto di una " ben meritata flagellazione periodica ". La dignità del singolo individuo sta nel confondere la sua vita con quella del " grand'essere " per mezzo dei piccoli e dei grandi gruppi (famiglia, patria, ecc.). Alla conservazione ed al perfezionamento di questo essere debbono essere rivolti tutti i pensieri e tutte le azioni. L'altruismo *(le vivre pour autrui)* costituisce il dovere più alto e nello stesso tempo la più alta felicità.

La direzione del culto come dell'educazione è, secondo Comte, da affidarsi ad una corporazione di sacerdoti formata da filosofi enciclopedici, i quali dovrebbero essere inoltre poeti e medici. Per la loro autorità fondata sul libero riconoscimento, questi eserciterebbero un'influenza sull'opinione pubblica. In generale Comte cerca di inserire nella religione del positivismo istituzioni analoghe " a tutto ciò che di grande e di intimo ha realizzato o delineato il sistema cattolico del medio evo ". La sociocrazia, ossia l'ordinamento della società da lui ideato, è assai più affine alla teocrazia che non all'intermedio periodo individualistico con le sue " infinite agitazioni ". Anzi, Comte risale ancora più indietro. Appunto perchè il positivismo si è completamente elevato per propria virtù al di sopra degli antichi pregiudizi, esso potrà indifferentemente di nuovo accogliere la concezione feticista della natura ed attribuire a tutte le cose della natura anima e vita. Ciò darà forza al linguaggio e favorirà la fantasia artistica e ravviverà il sentimento per tutto ciò che promuove la conservazione e lo svolgimento del " grande essere ". Ogni specie animale vien considerata come un'umanità arrestata nel suo sviluppo *(un grand être plus ou moins avorté)*. Dopo il lungo periodo critico ritorna ora il tempo delle immagini. La nuova religione considera lo spazio come " il grande medium " in cui si è formata la terra, " il grande feticio ". Il grande feticcio ha alla sua volta lasciato riposare le sue potenti forze elementari e si è sacrificato al desiderio ardente di lasciare che si svolgesse " il grande essere ", nel quale si presenta, in breve àmbito, la perfezione più alta. (Gli esseri più perfetti sono altresì, come Comte già insegnò nel " Cours ", i più dipendenti). Il grande medium, il grande feticcio, ed il grande essere formano la trinità positivistica.

Comte traccia altresì la costituzione della sociocrazia futura. L'idea del diritto deve completamente sparire. Nessuno possiede alcun diritto fuorchè quello di fare il proprio dovere. Gli individui non vengono considerati come esseri particolari, ma come altrettanti organi del grande essere. Per ciò che riguarda i rapporti esterni, il potere direttivo spetta ai capi industriali (ai banchieri, ai capi degli opifici, ai possidenti). Questi *patrizi* non sono, per le loro ricchezze, esposti alla cupidigia e possono nobilitare il lavoro coll'intraprenderlo liberamente per una scelta motivata da più elevati sentimenti personali. Il loro còmpito consiste nel dirigere gli affari industriali in modo che tutti gli uomini possano partecipare alla vita famigliare, fondamento dell'umana felicità. È nell'interesse dei proletari che il capitale venga concentrato in mano di pochi patrizi; per questa concentrazione sarà possibile una direzione comune ed intelligente. L'epoca delle classi medie è passata. I patrizi corrispondono agli organi di nutrizione dell'organismo. Di fronte a questi stanno gli organi cerebrali, gli organi della ragione (i *filosofi*), gli organi del sentimento interiore (le *donne*) e gli organi dell'energia (i *proletari*). Mentre i patrizi rappresentano sopratutto l'ordine, i proletari rappresentano il progresso. È ufficio dei filosofi (o dei sacerdoti), lo scoprire ciò che è richiesto dal bene del “ grande essere „; alle donne spetta di risvegliare il retto sentimento per il promovimento dell'opera. I filosofi e le donne simpatizzeranno con il proletariato e troveranno in esso un appoggio contro le possibili sopraffazioni dei patrizi, ed i proletari avranno nell'opinione pubblica e nel rifiuto della loro cooperazione dei mezzi per impedire gli abusi da parte delle autorità spirituali e temporali.

L'utopia di Comte ha l'interesse che possono avere siffatte descrizioni quando provengano da intelletti eminenti i quali posseggono uno sguardo aperto alle tendenze della loro epoca. Non è difficile rintracciarne le presupposizioni storiche, così come nello “ Stato „ di Platone si è ritrovato una quantità di tratti che appartenevano all'ambiente greco. Il suo abbozzo di una religione dell'avvenire ha importanza sia come testimonianza, proveniente da uno spirito profondo ed appassionato, dell'insufficienza della critica e della negazione delle concezioni possedute dai tempi anteriori, sia perchè centro di questa religione è l'idea dell'umanità e dell'amore. Ma egli non voleva ammettere che le rappre-

sentazioni religiose debbono, quando quell'idea riesca ad acquistare il predominio, potersi svolgere in coloro che ne sentono il bisogno con la massima libertà individuale e con la massima varietà. Saranno certamente pochi coloro che condividano i gusti manifestati da Comte nell'ordinamento di un culto dell'avvenire, eccezione fatta per alcuni pensieri geniali come, per esempio, quello di un nuovo calendario in cui i nomi di individualità storiche sostituiscono quelli di santi ignoti. Molti opineranno che il vero problema religioso incomincia là dove la religione di Comte finisce, ossia con la questione della relazione che intercede fra lo svolgimento del mondo e lo svolgimento della specie umana e degli ideali umani. La nuova trinità di Comte non può darci intorno a ciò alcuna risposta. Come Comte non vuol concedere all'individualità un libero campo per rapporto alla religione, così non vuol concedere ad essa alcuna libertà nel rapporto politico, tanto che egli esclude del tutto perfino il concetto di un ordinamento giuridico e di una costituzione rappresentativa. L'opinione pubblica e il diritto di sciopero difficilmente saranno un sufficiente correttivo della mancanza di forme ben determinate della vita pubblica e privata a cui anche i potenti debbano subordinarsi. Molto caratteristico è poi il suo ripudio del libero esame per ciò che riguarda il " dogma positivo " definitivo. Esso trova solamente la sua scusa nell' " igiene cerebrale " a cui dovette sottoporsi quello spirito affaticato da un potente lavoro. Ma è facile vedere in quale contraddizione stia questo precetto con lo spirito della sua opera migliore.

B) John Stuart Mill ed il Rinnovamento della filosofia inglese nel secolo XIX.

In Inghilterra la lotta fra le due correnti del pensiero, quella dèl secolo diciottesimo e quella del secolo diciannovesimo, non fu così violenta come in Francia ed in Germania. La rivoluzione ed il romanticismo non si produssero in Inghilterra che di contraccolpo, sebbene le idee rivoluzionarie e romantiche vi abbiano arrecato molteplici movimenti e vi abbiano esercitato un'azione feconda. La meravigliosa facoltà del popolo inglese di passare attraverso a rivoluzioni radicali senza interrompere la continuità del proprio svolgimento si manifestò altresì nel campo filosofico. Invero, già dopo Hume e Adamo Smith erasi fatto notare un movimento nella filosofia inglese (cfr. vol. I, p. 509). Nel campo della teoria della conoscenza Hume aveva ricavato dalla precedente filosofia sperimentale inglese conseguenze così radicali che da questo punto di vista poco rimaneva a fare per il momento. Oltre a ciò gli interessi pratici, politici e religiosi si avanzano in prima linea. Anche coloro che nel passaggio al nuovo secolo più attirano lo sguardo dello storico della filosofia, specialmente Jeremy Bentham e James Mill, vengono essenzialmente guidati dall'interesse pratico. L'etica e la psicologia dell'antica scuola inglese vengono fatte servire alle idee riformatrici. È degno di essere osservato il diverso modo in cui quasi il medesimo circolo di idee reca i suoi frutti in Inghilterra ed in Francia. Bentham e James Mill non sono così sovversivi come i filosofi francesi dell'illuminismo; ma anche in essi il pensiero viene come concentrato e rivolto a fini determinati, anche in essi è un vivo senso per l'applicazione pratica dei principî generali, che si contrappone favorevolmente alla satira ed alle declamazioni dei rivoluzionari francesi. Gli Inglesi non sparano i loro cannoni a vuoto, ma preferiscono colpire nel segno anche quando tuona meno il cannone. Per il loro senso pratico e per la loro ferma difesa dei principî dell'antica scuola in-

glese questi due uomini possono venir posti fra i pensatori più importanti che si adoperarono a propagare nell'età nuova ciò che di sano era stato portato dal secolo diciottesimo. Essi educarono una giovane generazione ad accogliere in sè le idee dei tempi nuovi senza trascurare i risultati del lavoro del periodo precedente. Ma il posto centrale in questo periodo della filosofia inglese è occupato da John Stuart Mill per la pienezza e l'intelligenza con cui egli è in grado di raccogliere in sè le idee del tempo antico e del nuovo e di elaborarle in modo da produrre un completo rinnovamento del pensiero inglese. Egli riprende ad esaminare il problema di Hume su di una base più ampia, con maggior conseguenza ed in pari tempo con maggior larghezza di vedute. Con coscienziosa energia si mantiene fedele, fino a tanto che gli è possibile, ai punti di vista della scuola antica, senza tuttavia nascondersi le difficoltà e pur sapendo apprezzare il significato delle nuove esperienze. Per riguardo al campo teoretico come per riguardo al campo pratico, le sue ricerche caute e precise costituiscono un'opera della maggior importanza per lo svolgimento spirituale e sociale del suo secolo, e durante il decennio 1840-1850 egli fu indubbiamente il più grande filosofo dell'epoca. D'allora in poi sorge la filosofia dell'evoluzione con i suoi nuovi punti di vista.

La filosofia critica e la speculazione romantica si aprirono pure la via nella vita nello spirito inglese e le diedero un potente impulso. Esse vi introdussero una profondità ed un'ampiezza di vedute, quali l'antica scuola inglese, abbandonata a sè stessa, difficilmente avrebbe potuto raggiungere. L'indirizzo chiamato da Schiller " filosofia ideale " affermò contro l'empirismo l'esistenza di valori spirituali non spiegati dalla filosofia sperimentale. In Inghilterra questo indirizzo è principalmente rappresentato da Coleridge e da Carlyle. In quest'ultimo l'umanismo di Goethe e la filosofia della personalità di Fichte vengono tradotti in una particolare concezione storica della vita che influì profondamente sullo svolgimento di molti ed apprese loro energicamente a mantenere intatta l'impronta interiore della loro personalità attraverso tutte le lotte coi problemi dell'epoca e le recise opposizioni del secolo. Vi è tuttavia una questione che Carlyle cercò continuamente di evitare, quando non tentò di risolverla tagliando il nodo. È questo il problema del rapporto da stabilirsi fra l'affermazione del valore della vita individuale ed i tentativi diretti a stabilire una regolarità universale

e perfetta, sia nel campo spirituale sia nella rimanente esistenza. Qui sta il problema gnoseologico che venne esaminato secondo lo spirito della filosofia critica da investigatori come Whewell ed Hamilton, e trattato poscia da Stuart Mill secondo l'indirizzo dell'empirismo assoluto.

1. — La filosofia in Inghilterra prima del 1840.

a) La filosofia riformatrice.

Geremia Bentham (nato a Londra il 15 febbraio 1748, morto l'8 giugno 1832) appartiene assai più alla storia della giurisprudenza e della filantropia che non alla storia della filosofia. Ma egli ha esercitato una grande influenza sullo svolgimento dell'etica filosofica per l'energia con cui espresse ed applicò il principio che ogni azione ed ogni istituzione debba essere giudicata secondo la sua tendenza a promuovere la felicità e ad allontanare l'infelicità. Egli voleva costrurre tutta l'etica e tutta la dottrina del diritto sull'unico principio che il benessere sia da preferirsi al malessere. Soltanto i pregiudizi, specialmente i pregiudizi religiosi, e l'ambizione, così pensava, possono impedire il pubblico riconoscimento di questo principio, e noi infatti vediamo come gli uomini lo seguano dappertutto dove essi possono senza impedimenti esterni od interni far uso della loro ragione. Il principio della più grande felicità possibile del maggior numero possibile, o come altrimenti può venir espresso, il principio dell'utilità (per utilità si intende la tendenza a produrre la felicità), è, secondo Bentham, un principio valido per sè stesso: esso fonda un'estimazione pratica, ma non ha esso medesimo bisogno di venir fondato. Egli così lo stabilisce già nel suo primo scritto, il quale apparve nell'anno in cui morì Hume (*A Fragment on Governement*, 1776, chap. 1, § 48).

Questo principio non venne tuttavia scoperto da Bentham stesso. Nella medesima formula venne enunciato da Hutcheson e dopo di lui parecchi altri. Lo stesso Bentham dichiara di averlo da Hume. Parlando del proprio svolgimento dice (*Fragm. on Gov.*, chap. 1, § 36, nota), che alla lettura della 3ª parte del " Treatise " di Hume fu come se gli cadesse una benda dagli occhi. Era egli stato educato alle rigide concezioni conservatrici da una famiglia

appartenente all'ortodossia antiliberale. Considerava Carlo I come un martire e la ribellione come un'empietà. Gli studi giuridici lo condussero alla teoria del patto originario, dalla quale si deduceva che quando il principe rompe i proprî impegni, i sudditi non sono più tenuti verso di lui all'obbedienza. Tuttavia neppur questa teoria lo soddisfaceva, sia perchè non si è in grado di fissare storicamente la conclusione di un tal patto, sia perchè malgrado l'ipotesi di un patto originario rimane pur sempre a rispondersi al *perchè* si è in genere obbligati a mantenere i patti o le promesse. L'unica risposta possibile a questa domanda è, secondo lui, che la necessità per ognuno di mantenere le proprie promesse è una conseguenza del vantaggio che deriva alla società dall'osservanza dei patti. Chi si sottrae a questa osservanza deve venir punito, giacchè il dolore a lui cagionato dalla punizione è ampiamente compensato dal bene che ridonda alla società dal mantenimento delle promesse (*Fragm.*, chap. I, § 42). Con ciò la teoria del diritto naturale vien sostituita dalla teoria dell'utilitarismo, il patto originario dal principio dell'utile. E questo passaggio ha, come rileva lo stesso Bentham, il grande significato di trasportarci dal mondo delle finzioni in quello dei fatti. Imperocchè l'utilità o meno di un'azione o di un'istituzione deve venir dimostrata dall'esperienza. La discussione deve d'ora innanzi mirare essenzialmente a stabilire dei fatti. Il diritto di liberamente criticare le azioni e le istituzioni ha perciò un'importanza straordinaria; Bentham non crede che in una tale libertà di espressione si contenga un pericolo. Imperocchè ogni istituzione realmente utile verrà protetta da coloro che ne traggono giovamento ed essa non rimarrà indifesa.

Bentham doveva col suo principio dell'utilità far fronte a due lati. Da una parte sorse con una rigida critica contro le istituzioni tradizionali e specialmente contro la caotica legislazione inglese. La sua originalità maggiore sta anzi appunto in questa censura dell'esistente ordinamento del diritto e della società *(censorial jurisprudence)*. Nel giurista italiano Cesare Beccaria vide il suo più importante precursore in questo campo. Già il Beccaria aveva stabilito come fine della legge il principio della maggior felicità possibile del più gran numero possibile di uomini, e lo aveva applicato nella sua critica del diritto penale. Bentham diede a questo principio un'applicazione ben più comprensiva. Mentre con ciò riesce in aspro contrasto con i conservatori, contraddice da un altro canto

ai rivoluzionari francesi opponendosi alla loro proclamazione del diritto naturale e dei diritti umani universali. Secondo la concezione di Bentham l'individuo ha diritti solo in quanto questi sono richiesti dall'utile della società. Ed opinava che la proclamazione dei diritti umani conduca a favorire l'egoismo già per sè stesso abbastanza potente, quando invece l'essenziale è di persuadere l'individuo a sacrificarsi per il bene dei più.

Nella sua principale opera filosofica, apparsa nel 1789, *Principles of Morals and Legislation,* Bentham passa all'applicazione particolare del principio dell'utilità. Indaga quali sentimenti di piacere siano da preferirsi ed esige che in ciò si tenga conto della sicurezza del piacere, della sua intensità, della sua durata, della sua accessibilità, della sua purezza e della sua facoltà di riprodursi nel tempo successivo. Inoltre esamina per quali ricompense e per quali castighi si possano indurre gli uomini ad intraprendere azioni che abbiano per risultato la felicità, ed in stretta connessione con questo, quali diversi motivi determinino in generale le azioni degli uomini e qual valore morale essi posseggano. Dappertutto egli dà prova di un raro rigore logico nel distinguere, nel definire e nel classificare. Egli ha in sè qualche cosa dello scolastico. Di particolare interesse è la sua indagine sui motivi. Egli non è punto tratto a sorvolare sulla questione del loro valore, che anzi il principio dell'utilità gli dà un criterio per l'apprezzamento delle intime sorgenti delle azioni. Debbono venir detti buoni quei motivi che tendono a stabilire l'armonia fra l'interesse proprio dell'individuo e gli interessi altrui, cattivi quelli che conducono alla separazione degli interessi. Il motivo che con maggior sicurezza guida nella direzione di ciò che è richiesto dal principio dell'utilità è quello della benevolenza *(good-will, benevolence)*: " Le esigenze dell'utile sono nè più nè meno quelle che sono richieste dalla benevolenza più comprensiva e più illuminata „. Vengono in sèguito il bisogno della stima degli altri uomini, il desiderio di cattivarsi il loro amore, la religione e per ultimo l'impulso individuale alla propria conservazione ed il desiderio del godimento, dell'utile e della potenza. (*Princ. of Mor. and Legisl.*, chap. X, §§ 29-42).

Il principale interesse di Bentham era la riforma della legislazione in un indirizzo più umano, la codificazione delle leggi (la stessa parola " codificazione „ venne creata da lui), affinchè ognuno

potesse conoscerle e comprenderle e cessassero gli abusi, il miglioramento dei penitenziari e l'evoluzione democratica della costituzione per l'introduzione del suffragio universale. Nella sua lotta per le riforme si servì del principio dell'utilità come punto di partenza. E partendo incessantemente da questo principio lo considera come un principio dogmatico stabilito, e non prova il bisogno di indagare su quali basi si fondi il riconoscimento di esso. Non vede che si potrebbe rivolgere a lui la medesima domanda da lui rivolta ai partigiani del diritto naturale. Allo stesso modo che egli domandava a questi perchè si debbano mantenere le proprie promesse, si può domandare a lui perchè si debba agire per la felicità del maggior numero di individui. Non si può dire che questo sia logicamente evidente. Se si cerca in Bentham in qual senso si potrebbe rispondere a questa domanda, non si giunge ad un risultato chiaro. Come vedemmo, egli dichiara le esigenze del principio dell'utilità essere le medesime di quelle di una benevolenza comprensiva ed illuminata. Epperò si potrebbe credere che il riconoscimento del principio dell'utilità come criterio derivi, secondo Bentham, dai sentimenti simpatici. Per ciò che riguarda la persona di Bentham è appunto questo il caso. Egli era un uomo altamente accessibile alla pietà ed alla simpatia, sensibile in genere al dolore anche in sè stesso. Ma difettava della capacità di immedesimarsi coi suoi simili, di penetrare le loro disposizioni di animo, ed i molti pregiudizi e gli ostacoli derivanti dall'egoismo, da lui incontrati, non gli concessero di formarsi una troppo alta idea della potenza esercitata nel mondo dalla simpatia disinteressata. Sebbene egli per suo conto sia stato indotto dai suoi sentimenti simpatici a lavorare e praticamente e teoricamente durante tutta la vita per promuovere la felicità umana, ciò che non gli procurò nè vantaggi, nè onori, e sebbene oltre a ciò nutrisse viva speranza che il principio dell'utilità e le sue esigenze avrebbero finito per trionfare, e nella sua attività e nelle sue speranze egli fu sempre sovratutto sostenuto dalla fiducia che gli interessi egoistici degli uomini avrebbero potuto armonizzarsi in modo da rendere possibile il raggiungere la felicità universale quando soltanto ogni individuo avesse con prudenza ed energia lavorato per la propria felicità. Egli si fonda propriamente sull'armonia dei beni intesi interessi. In uno scritto: *Deontology*, compilato da un suo discepolo sul fondamento delle sue annotazioni ed apparso dopo

la sua morte, risalta in modo particolarmente spiccato questo lato della sua concezione. Egli assume qui un punto di vista che ricorda quello di Helvetius, pel quale aveva sempre nutrito la più alta stima. Sebbene altri discepoli di Bentham abbiano ricusato di attribuirgli senz'altro le opinioni svolte nell'accennato scritto, non è tuttavia improbabile che questo contenga una parte delle opinioni sue della cui relazione con le altre parti egli non giunse a farsi un'idea ben chiara. Ogni virtù vien qui ricondotta alla prudenza individuale per la quale l'individuo vede la necessità di aiutare i suoi simili per ottenere a sua volta aiuto da essi, e la speranza nell'avvenire vien qui fondata sulla previsione della sempre maggior importanza che verrà acquistata dall'opinione pubblica e sulla previsione che i giudizi di questa verranno sempre più determinati dall'intelligenza dell'armonia dei bene intesi interessi. La rappresentazione di questa grande armonia infiammò Bentham, appunto come l'armonia degli interessi economici aveva acceso d'entusiasmo Adamo Smith. Ciò che in Smith costituisce l'economia politica venne da Bentham siffattamente ampliato da costituire propriamente tutta l'etica. Egli parte dal concetto che la specie consista di individui isolati, ognuno dei quali si adopera con ardore a procurarsi la maggior copia possibile di beni al minor prezzo possibile. Onde anche un ammiratore di Bentham come Stuart Mill ha dovuto ammettere che Bentham conosce della vita solo quel lato che si riferisce agli affari *(the business part of human affairs)* (87). Soltanto si deve tenere ben a mente che l'opera di Bentham con tutti i suoi pensieri ed i suoi sforzi non fu punto " un affare „ (88).

Le idee di Bentham acquistarono bentosto influenza su uomini che prendevano parte alla vita pubblica. Nondimeno non si formò attorno a lui una vera scuola od un partito ben determinato. Egli condusse una vita molto ritirata, e non influì propriamente che per mezzo dei suoi scritti. Verso la fine della sua vita l'indirizzo da lui fondato acquistò un proprio organo (la *Westminster Review*), che si oppose nettamente alle riviste degli antichi partiti (alla *Quarterly Review* ed alla *Edinburgh Review*). James Mill, amico di Bentham, e suo figlio Stuart Mill ne furono i più importanti collaboratori. I partigiani del principio dell'utilità enunciato da Bentham vengono ordinariamente chiamati *utilitaristi*, denominazione che Stuart Mill credette di aver introdotto per il primo, mentre già Bentham

l'aveva usata. Il termine utilitarismo designa, così come quello di positivismo, concezioni assai disparate, poichè il criterio applicato nell'apprezzamento non basta a caratterizzare completamente una concezione etica. Il problema etico comprende ancora ben altre questioni. Non ogni utilitarista (nel senso ampio del termine) ha bisogno di concepire il fondamento psicologico dell'etica, così come l'aveva concepito Bentham.

Fra i collaboratori di Bentham, James Mill occupa il primo posto. La sua importanza filosofica sta specialmente nell'aver egli tentato di dare all'etica di Bentham quel fondamento psicologico, di cui essa difettava. A questo riguardo gli servirono di preparazione gli studi fatti all'università di Edimburgo, dove assistè alle lezioni di Dugald Stewart, discepolo di Reid. Egli era nato il 6 aprile 1773 nella Scozia meridionale da una famiglia povera. Il padre era calzolaio in un villaggio. La madre apparteneva ad una famiglia di condizione migliore, e si deve al suo amor proprio ed alla sua ambizione, se le facoltà intellettuali del figlio poterono esplicarsi. Più tardi trovò appoggio nel possidente Sir John Stuart, nella cui famiglia divenne precettore. In Edimburgo studiò teologia, ma sembra avere assai presto abbandonato l'idea di consacrarsi alla carriera ecclesiastica, per quanto solo molto tempo appresso (e senza dubbio in un'epoca ancora posteriore a quella stabilita da suo figlio nella sua biografia) le sue opinioni teologiche abbiano preso un indirizzo radicale. All'età di trent'anni si recò a Londra, dove trovò modo di guadagnarsi il pane con lavori letterarii. Ma le sue condizioni economiche si fecero più difficili allorchè, dopo essere passato a nozze, divenne padre di una numerosa famiglia, a cui egli doveva provvedere col lavoro della propria penna. Malgrado questa dura lotta per l'esistenza, non rinunziò tuttavia alla lotta per i fini umani, come pure nulla sacrificò delle sue opinioni radicali che si erano in lui svolte a poco a poco. L'opera principale da lui elaborata in questo periodo di tempo è quella intitolata *History of British India*, nella quale egli fa una critica severa, ma profonda e fondata del governo della Compagnia delle Indie. È sintomatica per le condizioni della vita inglese la circostanza che Mill potè ciononostante ottenere di entrare al servizio della Compagnia, allorchè sollecitò un posto in essa vacante; si misero a profitto le sue cognizioni senza temere la sua critica. Egli si elevò ben presto ad un'altissima posizione, ed acquistò grande influenza nell'ammi-

nistrazione delle Indie. Ebbe per lui grande importanza la conoscenza di Bentham, la quale si cambiò in fedele amicizia, sebbene urti e malintesi passeggeri abbiano talvolta diviso questi due uomini del carattere spiccatamente personale e coscienti del proprio valore. Mill lavorò per l'applicazione del principio dell'utilità in molti e diversi campi della filantropia e della politica. Il seguire i suoi sforzi in questa direzione è ancora oggidì interessante ed istruttivo; Alexander Bain nella sua opera *James Mill. A Biography* (London, 1882) ci ha dato un'estesa relazione dei lavori di Mill di anno in anno. Mill non agì soltanto per mezzo dei suoi scritti, ma anche e forse ancora più per mezzo dei suoi colloquii con un gruppo di giovani che si raccoglievano intorno a lui, coi membri del partito politico-radicale ed i collaboratori della *Westminster Review*. Egli è il padre spirituale della prima riforma parlamentare. Attaccò l'aristocrazia e la gerarchia con una violenza ed un'asprezza che apparvero soverchie allo stesso Bentham, il quale pure non era abituato a parlare per eufemismi. Dal suo studio guidò la grande lotta di classe che condusse la politica inglese su nuove vie. In politica si dimostrò più pratico di Bentham col non proclamare senz'altro il suffragio universale, ma col limitare il suo programma all'emancipazione delle classi medie. Era suo convincimento che il diritto al voto potesse soltanto venire più ampiamente esteso in sèguito ad una maggior diffusione della coltura e del sapere. Solo da una politica fondata sull' emancipazione intellettuale del popolo e sul diritto universale al voto e retta dal principio dell'utilità, doveva, secondo lui, attendersi un illimitato progresso del genere umano. Per lui, come per Bentham, l'importante consisteva in ciò, che gli uomini venissero illuminati sui loro interessi e che venisse ad essi concesso di seguire la loro ragione. Il suo procedimento era, come quello di Bentham, prevalentemente deduttivo. Anche per lui il diritto dell' utilità era una verità eterna, dalla quale non si avevano che a dedurre le conseguenze. Nè Mill, nè Bentham ebbero senso per le molteplici sfumature dei rapporti concreti sotto cui dovevano trovare applicazione i principii generali etici e giuridici. La legislazione non pareva affatto a Bentham una cosa così difficile come era apparsa a Montesquieu. Bentham ha, invero, scritto una speciale trattazione intitolata: " Dell' influenza dei tempi e dei luoghi sulla legislazione "; tuttavia egli opinava che — specialmente per l'influenza dei pregiudizi e per il desiderio di difendere

abusi tradizionali — si esagerasse l'importanza delle condizioni storiche. Ciò che in James Mill segna in confronto con Bentham un progresso, è la tendenza a dare un determinato fondamento al criterio universale, da cui vengono derivati i principii etici e politici. A ciò venne indotto dagli studi psicologici che egli incessantemente coltivò attraverso le sue occupazioni ufficiali e attraverso la sua attività filantropica e politica; studi che ebbero il loro coronamento nella sua celebre opera *Analysis of the Human Mind* (1829).

Quest'opera è nella storia della psicologia della più alta importanza come il tentativo più esteso di ricondurre tutti i fenomeni spirituali all'associazione delle rappresentazioni. In essa è rinnovato il tentativo già iniziato da Hartley nella medesima direzione (vedi vol. I, p. 434 e seg.). L'esposizione di James Mill possiede molto maggior chiarezza e ricchezza che non quella di Hartley. Non soltanto egli spiega tutti i fenomeni della coscienza come originati per mezzo dell'associazione, ma di nuovo riconduce in modo alquanto artificioso tutte le associazioni alle associazioni di quelle rappresentazioni che si presentano sovente insieme (ciò che più tardi venne detto associazione per contatto). — James Mill vuol qui far valere il principio della semplicità. Stabilisce la regola che il numero dei fatti da riconoscersi come originarii debba essere il minimo possibile. Così come Bentham voleva edificare tutta l'etica sull'unico principio che il piacere sia da preferirsi al dolore, Mill volle parimenti edificare tutta la psicologia sul principio che il fenomeno presentatosi una volta nell'esperienza possa di nuovo prodursi, quando si ripetano le esperienze che lo accompagnarono nel tempo o nello spazio. — Se questo principio potesse reggere tutta la psicologia, la teoria psicologica acquisterebbe incontestabilmente una straordinaria semplicità e limpidezza. E nello stesso tempo si presenterebbe la prospettiva di uno svolgimento così conseguente della filosofia sperimentale, quale non era ancora stato conosciuto dall'antica scuola inglese. Non solamente tutte le singole rappresentazioni l'una indipendentemente dall'altra, ma anche tutte le associazioni di rappresentazioni verrebbero in modo assoluto determinate da ciò che dall'esterno si presenta alla coscienza. Così si aprirebbe una possibilità illimitata di agire sulla vita dello spirito umano e di determinarne l'indirizzo; poichè per mezzo della legislazione, dell'educazione e sovratutto per mezzo dell'ordinamento dei rapporti esteriori si possono determinare quelle

associazioni di rappresentazioni che diventano poi dominanti nell'uomo. La psicologia dell'associazione ci darebbe così la possibilità non solamente di comprendere in che modo si siano collegate e si siano formate le rappresentazioni degli uomini, ma anche di decidere quali rappresentazioni e quali associazioni di rappresentazioni debbano nell'avvenire essere dominanti. Essa potrebbe offrire un fondamento alla critica, come alla creazione, potrebbe costituire un'arma potente contro i pregiudizi coll'additarne l'origine, ed un mezzo di progresso col sostituire ai pregiudizi nuove e legittime associazioni. — Accanto all'influenza di Hartley si rivela qui anche quella di Helvetius. Il libro *De l'esprit* era nel gruppo che si adunava intorno a Mill, tanto apprezzato quanto le *Observations on Man*.

Poichè ora la psicologia dell'associazione nella forma sotto cui qui si presenta deve servire di base al riconoscimento del principio dell'utilità, James Mill — appresso ad Hartley — annette grande importanza al fatto che per l'associazione non solamente una rappresentazione può provocare un'altra rappresentazione o un sentimento di piacere o di disgusto, ma inoltre più rappresentazioni e sentimenti possono unirsi in un collegamento così stretto da non poter più venir separati, e che la nuova totalità da essi formata ha delle proprietà non possedute da nessuna delle parti per sè stesse. La stessa nuova totalità formata per mezzo dell'associazione può, come James Mill si esprime nella sua più chiara esposizione di tale argomento (Appendice *B* allo scritto polemico: *Fragment on Mackintosh*), divenire un principio fondamentale della natura umana *(a substantive principal of human nature)*. Dalla natura e dal valore di un sentimento non si può quindi argomentare alla sua origine. L'aver confuso il valore con l'origine e viceversa fu cagione di molte controversie e di molti equivoci. Si è creduto che una facoltà psichica o debba essere originaria in modo assoluto, o debba essere omogenea a quei fattori, a cui essa deve la propria origine. Si è paragonato i processi psichici alle unioni meccaniche, e non si è scorto che essi debbono venir spesso concepiti sull'analogia dei processi chimici. Questo errore ebbe per conseguenza o di far ricondurre per amore della chiarezza e della semplicità tutti i sentimenti all'egoismo (come nel “ selfish system „), oppure di far assumere parecchie diverse specie originarie di sentimenti (alcuni egoistici, altri disinteressati). Mediante la psicologia del-

l'associazione si può, al contrario, fondare la concezione che i sentimenti disinteressati si siano svolti dai sentimenti elementari, così come quelli egoistici. Come già Butler fece osservare (vol. I, p. 386 ss.), il vero egoismo non può essere originario, poichè esso presuppone un calcolo cosciente; ma tanto meno può essere originaria la benevolenza; questa si svolge in quanto assai presto il piacere ed il dolore vengono fatti risalire dalle cause più prossime e più elementari ad altre più lontane, le quali si riconnettono alle prime come condizioni e mezzi del loro agire. Si formano sentimenti secondarii, i quali si riannodano a qualche cosa che da principio era mezzo, ma che a poco a poco è apparso come fine. Così motivi che originariamente possedevano valore solamente come condizioni dell'agire, possono acquistare un valore indipendente, e con ciò si spiega il valore incondizionato da noi attribuito al sentimento morale od alla coscienza. Il bene degli altri uomini, che da principio non era che un mezzo per giungere al bene dell'individuo, può divenire appresso per quest'ultimo un fine. E tali sentimenti secondarii possono essere altrettanto saldi ed immediati quanto quelli primarii. La ricerca analitica del sorgere di tali sentimenti per mezzo dell'associazione non diminuirà per nulla — così afferma Mill — il valore che noi possiamo ad essi attribuire: " Sia dopo l'analisi che prima di essa, la gratitudine rimane gratitudine, il rancore rimane rancore, la magnanimità, magnanimità nella coscienza di coloro che nutrono questi sentimenti. Colui che può scomporre tali sentimenti fin nei loro elementi, non cesserà di possederli al pari di colui che non pensò ad investigarli. . . . . Essi sono parte essenziale della natura umana. Quali effetti essi producano su di noi è cosa che riguarda l'esperienza e che ognuno può conoscere da sè stesso. Il loro agire è quale esso è, e non muta per essere essi semplici o complessi. Forse che un movente complesso cessa di essere movente non sì tosto si scopre che esso è complesso? " (*Fragm. on Mackintosh*, p. 51 e seg.). Mill si difende qui da un'obbiezione che venne spesso sollevata, così allora come più tardi, contro la spiegazione psicologica del sorgere del sentimento morale — e non solamente contro la spiegazione data dall'antica psicologia dell'associazione, ma anche contro quella data dalla teoria dell'evoluzione.

Ma nelle stesse affermazioni di Mill è implicato che l'applicazione deduttiva della psicologia dell'associazione ha le sue difficoltà

ed i suoi determinati limiti. Gli stati concreti debbono, prima che se ne possano scoprire gli elementi, venir studiati nel loro divenire *storico*. Col rinviare all'esperienza immediata si ammette che la questione non è così semplice, come potrebbe apparire conforme ai principii della psicologia dell'associazione. Dai fattori non possono dedursi le nuove proprietà dei prodotti. E l'elemento storico che in questo modo si presenta nella coscienza individuale come un ostacolo — per lo meno temporaneo — all'analisi, appare nel campo sociale ed in quello politico come un limite ben più importante all'applicazione deduttiva del principio dell'utilità.

Questo elemento che si presenta come irreduttibile, che rilutta all'analisi, è appunto ciò che venne più energicamente affermato dalla filosofia del romanticismo. Specialmente il più grande rappresentante della scuola romantica in Inghilterra difese con ardore ciò che nella vita non può venir chiarito da spiegazioni meccaniche, ciò che di originario e di unico nel suo genere presenta ogni evoluzione individuale e storica.

b) La filosofia romantica della personalità.

Bentham e James Mill sono come due rupi eccelse che emergono nel nuovo secolo, ed in cui si infrangono le onde del romanticismo. Per la vita del pensiero inglese ebbe una straordinaria importanza l'avere le nuove correnti incontrato sostenitori dell'antico di così alto valore e di carattere così vigoroso. Perciò l'azione esercitata dall'antico sul nuovo e dal nuovo sull'antico fu così proficua come raramente lo era stata fino allora. La lotta fra i due indirizzi fu aspra, ed agì profondamente in più di uno svolgimento personale, ma produsse nella filosofia e nel pensiero nuove forme e tendenze, che ebbero un'importanza di primo ordine nella vita complessiva del pensiero europeo.

È per opera di Samuele Taylor Coleridge (1772-1834) che la nuova letteratura e filosofia tedesca dell'epoca del romanticismo acquistarono influenza in Inghilterra. Durante la sua giovinezza egli era stato (come ci riferisce egli stesso nella sua *Biographia litteraria*) un partigiano di Hume e di Hartley. Ma presto si sentì disgustato dal tentativo del secolo diciottesimo di ricondurre mediante l'analisi tutti i fenomeni spirituali a funzioni elementari e

dalla tendenza a fissare le leggi meccaniche della vita dello spirito; perchè ciò equivarrebbe ad annullare, così egli pensava, l'unità e l'attività dello spirito. Lo studio della filosofia tedesca lo allontanò decisamente dalla scuola inglese. Da buon romantico egli si compiaceva nelle idee assolute, nelle quali si sommergono e si confondono le differenze e le opposizioni del mondo finito. All' empirismo contrappone l' intuito mistico della totalità, all' analisi la sintesi. Opinava di aver prevenuto in alcune idee Schelling; egli si era siffattamente immerso nella corrente speculativa da essere in grado di guidare da sè i pensieri nella medesima direzione che avrebbe ad essi data il loro primitivo autore. Nella redazione dei suoi scritti scambiò in certi casi per suoi frammenti tradotti da Schelling, ciò che lo espose all'accusa di plagio. Questo spirito poetico ed eccitabile, che era assai più un poeta e un predicatore che non un filosofo, durava fatica a distinguere ciò che era stato prodotto da lui da ciò che egli aveva trovato in altri. Dalla filosofia tedesca tolse particolarmente la distinzione di Kant fra la ragione (nello stretto senso del termine), come facoltà di formare idee dell'incondizionato e l'intelletto come facoltà di formare delle categorie, le quali rendono soltanto possibile una conoscenza limitata (Vedi sopra p. 48 ss., 53, 62). Si servì specialmente di questa distinzione per trovar modo di conciliare il pensiero con la religione. Tutte le obbiezioni ritenute per decisive dall'età precedente vennero non precisamente respinte, ma riferite all' intelletto ed eliminate, facendo appello ad una più profonda concezione della ragione. Dietro a questo appello celavasi un novello senso per quella parte della storia e della vita che si sottraeva o che erasi finora sottratta ad una spiegazione scientifica. Era come una protesta contro la sufficienza della scienza, così come erasi svolta fino allora, una protesta che venne data ed accolta come una nuova soluzione, come un nuovo fondamento. Coleridge non andò oltre il presentimento e la pura affermazione. Egli operò di preferenza per mezzo delle sue conversazioni (o meglio per mezzo dei suoi monologhi agli uditori); la sua grande opera sulla concordanza del cristianesimo e della filosofia, a cui egli rinviava i suoi uditori nei punti scabrosi, non giunse in porto. Egli si poneva in opposizione tanto alla filosofia del secolo diciottesimo (Hume e Voltaire), quanto alla teologia ecclesiastica fossilizzata in forme ed in formule esteriori. Anch'egli, al pari dei sistematici tedeschi del romanticismo, voleva far con-

vergere in una più alta unità la riflessione e la fede dogmatica. Per le sue idee fondamentali ricorda la cosidetta destra della scuola hegeliana. La trinità poteva, per esempio, secondo lui venir spiegata per l'applicazione dello schema: tesi, antitesi e sintesi, il quale fin dal tempo di Fichte rappresentava una parte così importante nella speculazione tedesca. (Sotto l'evidente influenza delle posteriori dottrine di Schelling, egli corre tuttavia pericolo di dedurre una " quaternità „ in quanto pone Dio come " la volontà assoluta, o l'identità assoluta „, quindi come la protesi, sul cui fondamento avviene la contrapposizione della tesi e dell'antitesi, che raggiunge l'armonia nella sintesi. Vedi *Table Talk*, 8 luglio 1827). Ma lo svolgimento concatenato del pensiero non era nel carattere di Coleridge. Ben a ragione veramente egli venne definito un epicureo religioso. Egli si compiaceva nelle idee e nei sentimenti religiosi come nelle immagini che li esprimono in modo simbolico. Ma in sè stesso era un carattere debole, incapace di dominare la sua condotta come il suo pensiero. Dalla vita cercava rifugio, come dice Carlyle (il quale nella *Vita di Sterling*, cap. VIII, ce ne ha dato un interessante ritratto), nel mondo dei sogni teosofici: il suo pensiero non era che " un chiarore trascendentale „, il quale a molte nature dubbiose ed avide di ricerca poteva far apparire le cose antiche sotto una luce nuova, ma che non conteneva alcuna vita nuova e reale. Un uomo che per alcun tempo subì vivamente l'influenza di lui, e che fu amico di Carlyle e di Stuart Mill, John Sterling, disse di lui: " Fu una disgrazia per lui che egli sorgesse in una epoca, in cui si attendeva l'opera di un uomo — ed egli non la diede. Non possedeva un carattere abbastanza virile; dottrine, a cui egli più non credeva, erano da lui considerate come sue per sottrarsi alle inquietudini della lotta „. A che cosa mirino queste accuse, ripetute da Sterling in una lettera a Carlyle, non è ben chiaro. Ma quando la speculazione e la fantasia divengono i principali organi del pensiero religioso, accade facilmente che si accettino più dottrine di quel che si sia in grado di trasformare realmente in possesso personale.

Comunque sia, Coleridge suscitò in molti della giovane generazione nuovi sensi e nuovi orizzonti. Un pensatore, come Stuart Mill, il quale non era del resto troppo favorevolmente inclinato verso la filosofia speculativa tedesca, lo giudicò non inferiore a Bentham, e considerò ambidue questi uomini, come i due grandi

spiriti, la cui influenza fu più feconda *(seminal minds)* sul loro tempo. Noi esamineremo più innanzi il grande e serio tentativo di Mill di mettere a profitto la concezione di entrambi. La maggior parte di coloro, su cui si esercitò l'influenza di Coleridge, non vollero nulla sapere delle dottrine di Bentham, e si lasciarono guidare dal " chiarore trascendentale „ all'ortodossia e invero ben tosto ad un'ortodossia ancor più accentuata di prima. Carlyle ha forse ragione, quando dice che senza Coleridge non avrebbe avuto luogo nessun movimento cattolico-inglese (puseyismo). Parecchi fra gli uomini che appartennero a questo movimento, cominciarono senza dubbio con idee poetiche e speculative prima di venir trascinati dalla corrente dell'ortodossia positiva (89). Questo accentuarsi delle opposizioni nel campo delle concezioni religiose e filosofiche durante il secolo trascorso — almeno per ciò che riguarda le formule esteriori — è del resto un fenomeno comune alla vita spirituale di tutti i paesi.

Thomas Carlyle (1795-1881) trovò alimento al suo spirito in un lato ben diverso della filosofia tedesca. Allo studio della poesia e della filosofia tedesca egli chiese non un'alta conoscenza speculativa, ma una più vigorosa affermazione del valore della personalità, una fede nuova. I poeti tedeschi, specialmente Schiller e Goethe, lo condussero ai filosofi tedeschi, a Kant ed a Fichte. Per quanto la sua grave natura scozzese, le cui nebbie non dissipavansi completamente neppure nei giorni più chiari, fosse diversa dal sereno umanismo di Gœthe, questi gli appariva tuttavia come un grande e luminoso modello e la sua professione di fede concordava con quella di Faust. Da Kant tolse di preferenza la distinzione fra la cosa in sè ed i fenomeni. Tutto ciò che la natura ci mostra, non è, secondo lui, che fenomeno. La " filosofia degli abiti „ da lui esposta nel suo profondo ed umoristico scritto *Sartor Resartus* (1833), parte dal pensiero che, come non si crede che l'abito faccia l'uomo, così non si può credere di aver approfondito l'esistenza col conoscerne i fenomeni. L'esistenza è, e rimane un prodigio imperscrutabile, che ci deve riempire di venerazione. Il mondo è l'abito della divinità. La scienza della natura ci mostra il meccanismo esteriore, ma non ci conduce nel cuore dell'esistenza. La natura è un grande simbolo, una rivelazione di idee che non possono venir abbracciate per mezzo di alcun metodo scientifico. Il mondo non è una macchina morta, come la scienza vorrebbe farci credere. La stessa con-

nessione puramente esteriore — l'abito — ci appare dal nostro piccolo angolo dell'esistenza come inesauribile e sterminata. Per quanto la nostra esperienza ed il nostro pensiero possano giungere lontano —, noi non possiamo giungere al di là dello spazio e del tempo, e questi pur non sono altro che forme della conoscenza: anch'essi fanno parte dell'abito della divinità che eternamente si rinnovella. Il mistero dell'esistenza si cela a noi perchè noi, resi ottusi dall'abitudine, accettiamo le forme per delle realtà, e perchè i nostri primi principii spesso non sono che opinioni tradizionali, alle quali ci tiene legati l'abitudine e che non vengono perciò poste in dubbio. Ma che cosa è altrò la filosofia se non un incessante lotta contro l'abitudine? Essa è " trascendentale „ appunto perchè trascende la sfera della cieca abitudine. È quindi còmpito della filosofia ridestare il sentimento del mistero dell'esistenza, quando l'animo è fatto ottuso dalle rappresentazioni meccaniche. " Colui che non può provar meraviglia, e che non adora e non stupisce incessantemente — sia pure presidente di innumerevoli società scientifiche e compendii nel suo unico capo tutta la meccanica celeste e la filosofia di Hegel e la somma del lavoro di tutti gli osservatori e di tutti i laboratori riuniti —, non è che un occhiale dietro a cui non si apre alcun occhio. Solo quando attraverso a lui vedano coloro che posseggono occhi, egli potrà essere di qualche utilità „ (*Sartor Resartus*, I, 10).

È facile vedere che Carlyle applica la distinzione fra la cosa in sè ed i fenomeni non nel senso di Kant, ma nello spirito del romanticismo. Kant considerava come còmpito della scienza lo scoprire la regolare connessione dei fenomeni, ed il concetto della cosa in sè segnava semplicemente il limite di questo sforzo. Il romanticismo, al contrario, sprezza e ripudia lo studio scientifico di far seguire fenomeno a fenomeno secondo determinate leggi: con questo non si arriva ad una conclusione, e non si giunge al cuore dell'essere. Lo stesso Carlyle ebbe durante la sua gioventù un periodo in cui, come al suo eroe in *Sartor Resartus* (*Book* II, chap. 3), il mondo gli apparve come una macchina morta. Lo studio di Hume, di Gibbon e di D'Alembert aveva distrutto in lui le concezioni religiose della sua infanzia. Per qualche tempo non si occupò che di studi matematici, ed il suo primo lavoro letterario fu una traduzione della geometria di Legendre (90). Ma da M^me^ de Staël la sua attenzione fu attratta verso la letteratura tedesca, ed a lui si

schiuse il gran mondo di Gœthe. " Or sono quattro anni „ egli scrive nel 1824 a Gœthe, " che io lessi il *Faust* sui monti della mia Scozia e d'allora il mio sogno fu di poter scoprire a Lei, come ad un padre, tutti i dolori e tutti i traviamenti che turbarono il mio cuore, del quale Ella sembra così ben conoscere i più intimi segreti „. Al par di Faust, egli si impazientiva della scienza. Che monta il poter scavare qualche piede più profondamente di quel che si potè finora, se ancora sempre si rimane ad una distanza infinita? O, cóme disse in un colloquio con Carlo Darwin: quanto è ridicolo l'affannarsi per conoscere se un ghiacciaio si muove più o meno lentamente, o se in genere si muove? Da buon romantico credeva all'ottica di Gœthe, e non voleva concedere ai fisici il diritto di criticarla. I suoi accenni ad una filosofia della natura ricordano quella di Schelling, specialmente l'undecima lezione del " Metodo dello studio accademico „, dove fra l'altro vien espresso che le idee *si simbolizzano* nelle cose, e che l'empirismo concepisce la realtà in modo completamente indipendente dal suo significato ideale, giacchè è nella natura del simbolo l'avere una vita propria. La scienza della natura considera dunque come realtà assoluta ciò che è solamente simbolo.

Ma non è la natura esteriore che attrae l'interesse di Carlyle. Per lui l'uomo è la vera rivelazione, il simbolo più alto. Nessun'analisi è in grado di esaurirne l'essenza. Locke ed i suoi seguaci avrebbero voluto dissolvere con le loro analisi e meccanizzare tutta la vita dello spirito. E specialmente si è tentato di meccanizzare tutta la condotta, di ricondurla alla meccanica dei sentimenti di piacere e di dolore, di fare del principio dell'utilità la regola, escludendo qualsiasi attività originaria, spontanea ed indipendente. Bentham e l'utilitarismo vengono fatti da Carlyle oggetto di acerbe critiche e di amaro scherno. Egli attribuiva al principio dell'utilità solo un significato negativo e dissolvente. Esso può servire a criticare l'antico ordinamento delle cose, non però a produrne uno nuovo. Esso sostituisce un morto meccanismo dell'interesse alla vivente moralità personale, la quale scaturisce dall'aspirazione dell'animo a realizzare i suoi ideali interiori. Con quell'ardore con cui Carlyle polemizza contro la filosofia da lui detta " filosofia della causa e dell'effetto „, egli polemizza contro l'etica che ha per base " il guadagno e la perdita „ *(virtue by profit and loss)*, e vede nelle teorie di Bentham la soluzione del problema: " Dato un mondo di mariuoli, mostrare come la virtù divenga il risultato dei loro sforzi

riuniti „. Fra gli appunti mossi da Carlyle alla psicologia analitica ed alla teoria dell'utilità non è di minor rilievo quello per cui rimprovera ad esse di attribuire troppo grande importanza alla riflessione cosciente: tutto ciò che è grande sorge e cresce in silenzio. Soltanto chi sa tacere diventa un uomo grande, ed un'azione grande intrapresa con piena coscienza della sua grandezza, non è, a ben considerare, che un'azione piccola. A ragione i poeti cantano inni alla notte. La piena e chiara coscienza rimpicciolisce e meccanizza ogni cosa. La verità sublime può soltanto esistere per l'uomo sotto forma di simbolo: il simbolo parla e tace, svela ed occulta ad un tempo.

Carlyle non è più favorevolmente predisposto verso il dogma teologico di ciò che lo sia verso la scienza della natura e la filosofia empirica. L'uomo può soltanto possedere la verità sotto forma di simbolo. Ma i simboli invecchiano e si logorano precisamente come gli abiti ed in luogo dei vecchi debbono formarsene dei nuovi. La filosofia, che è una lotta contro l'abitudine, deve specialmente combattere le rappresentazioni religiose rese abituali e meccanizzate. Carlyle definisce il suo punto di vista un soprannaturalismo *naturale*. Ciò che agisce in noi e fuori di noi sono forze divine. Ma esse agiscono interiormente ed in modo naturale. Come nella natura esteriore l'abito vivente della divinità sempre si rinnovella, così il senso interno intesse sempre nuove forme della vita spirituale. Ogni individuo deve trovare a sè il suo simbolo e la sua religione, allo stesso modo che egli deve apportare la sua opera alla corrente ininterrotta del tempo. “ Per *religione* „, dice Carlyle (*On Heroes and Heroworship*, Lect. I), “ io non intendo la fede confessionale professata da un uomo, non gli articoli di fede a cui egli può essere disposto a sottoscrivere....., ma intendo ciò che ogni uomo crede praticamente (spesso *senza* rendersene un chiaro conto di fronte a sè stesso, nonchè di fronte agli altri), ciò per cui l'uomo più si appassiona e che nel suo rapporto interiore con questo misterioso universo, ritiene come certezza „. Lo speculare più oltre dietro all'essenza della divinità è cosa inutile. Ciascuno di noi ha abbastanza da fare per realizzare quel cómpito che alle sue forze è stato assegnato. La concezione religiosa di Carlyle è evidentemente la stessa che era nudrita da Goethe e da Fichte nei suoi scritti ulteriori (nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* e nel *Wesen des Gelehrten*), ai quali egli deliberatamente rinvia. Tra

i filosofi tedeschi, Fichte è quello che esercitò la maggior attrazione su Carlyle. L'idea di Dio compenetra ogni cosa nel mondo spirituale ed in quello fisico; ogni essere spirituale è una scintilla del divino. Egli non vuol decidere se il suo concetto di Dio sia teistico o panteistico. John Sterling, in una lettera critica sul *Sartor Resartus*, aveva fra l'altro obbiettato che il Dio di cui è parola nel libro non è un Dio personale; Carlyle dichiara essere questo un problema astratto che egli nè può nè vuol esaminare (*Life of Sterling*, Part II, chap. 2).

La protesta di Carlyle contro la scienza empirica e critica, come contro la teologia, doveva produrre il vuoto attorno a lui. Egli stesso infatti si sentì come estraneo al suo tempo. È questa un'età che l'analisi e lo scetticismo hanno condotto alla dissoluzione ed alla decadenza, è l'epoca del meccanismo. Manca lo spirito e la fede. La fede è l'espressione della verità della vita, ed è, come tutte le attività della vita, misteriosa ed indescrivibile. Dopo la fine del mondo romano, nessuna età fu così scettica, così falsa, così degradata come il secolo diciottesimo, i cui effetti ancora si estendono al susseguente. È un' epoca in cui nessun ideale può crescere e fiorire (*On Heroes*, Lect. V, *History of the French Revol.*, vol. I, chap. 2), La legge dei tre stadii viene alla luce chiaramente in Carlyle che l'ebbe da Fichte e dai sansimonisti. Ma egli si esprime sulla miseria del suo tempo con ben maggior vigoria che non qualsiasi altro scrittore in cui troviamo un accenno a questa legge. A voce e per iscritto si rammarica di essere nato in un' età così miserabile. La sua potente fantasia, la profondità e l'eccitabilità del suo sentimento e la sua profonda melanconia, incessantemente accresciuta da infermità fisiche (dalla dispepsia), fecero sì che egli si compiacesse di preferenza nei lati oscuri del suo tempo, che egli esagera in paragone con quelli dei tempi anteriori. Non senza difficoltà poteva immaginarsi che questa fosse un' epoca di transizione ad un' epoca migliore e positiva, siccome è naturale conseguenza della legge dei tre stadii. Senza dubbio, egli non credeva propriamente che lo svolgimento presenti delle lacune: è un errore, dice, il credere che la fenice ardendo si consumi interamente e di essa non rimanga che un mucchio di ceneri dalle quali risorga miracolosamente un nuovo uccello; no, distruzione e creazione procedono dandosi la mano, ed il nuovo abito vien intessuto simultaneamente al processo di dissoluzione dell'antico (*Sartor Resartus*, III, chap. 7).

Ma Carlyle stesso non fu in grado di trovare i nuovi fili. È convinto che nessun valore spirituale vada perduto: " Qualunque cosa possano dire la scienza meccanica e la cecità spirituale, l'uomo ed il suo universo sono eternamente divini, e ciò che di nobile e di divinamente rivelato possedettero i tempi anteriori non può e non deve andar perduto „ (*Life of Sterling*, Part. I, chap. 8). Egli non vuole, come Coleridge ed Hegel, fondare questo convincimento della conservazione dei valori per mezzo di una spiegazione simbolica dei dogmi e delle cerimonie. Ma vuol saper conservati alla vita dell'avvenire la medesima venerazione, il medesimo stupore, la medesima energia nella rinunzia e nel lavoro di cui la fede dei tempi anteriori ci attesta e di cui essa medesima fu una condizione. Per questa tendenza si spiegano il suo punto di vista e la sua opposizione alla critica scientifica e nello stesso tempo alla fede della chiesa. Egli cerca un fondamento alla conservazione dei valori nel cuore stesso della personalità, molto più profondamente che non possano giungere l'analisi e la tradizione. L'abito vivente dell'immortale forza divina deve venir intessuto dall'interno. Ma sarà ora possibile, dopo il periodo di dissoluzione in cui siamo caduti, rievocare queste forze interiori? Carlyle oscilla qui tra la fede nella conservazione dei valori ossia delle forze interiori, ed il fosco quadro presentato dalla sua epoca. Quadro che, come sembra, venne sempre più tingendosi di foschi colori. Nella sua giovinezza si sentì urtato dalla filantropia di Bentham, nella sua vecchiaia dallo zelo di Gladstone per lo svolgimento politico e materiale dell'Inghilterra. In un colloquio del marzo 1867 (vedi il diario di Caroline Fox) dichiara che tutto va declinando e che non gli importa più nulla di nulla. Come il doloroso profeta d'Israele, egli continua da quarant' anni nell'antico lamento, e neppur ora gli è dato di scorgere un punto luminoso.

La causa per cui Carlyle vide il suo tempo sotto una così fosca luce non va soltanto ricercata nella sua tristezza e nella suscettibilità del suo cuore. Essa è anche nelle agitazioni e nel dubbio dell'epoca, nel contrasto, fattosi sempre più acuto, delle potenze contrarie nel campo della vita spirituale, nel progresso del conflitto fra il nuovo e l'antico in cui è così difficile ripartire le colonne del dare e dell'avere. Noi abbiamo veduto un' intera serie di pensatori, a partire da Rousseau, Lessing e Kant, affrontare questo problema. Ma pochi dovevano secondo la loro natura sen-

tirne così profondamente la puntura come questo figlio di contadini scozzesi, il quale, partendo dalla rigida fede presbiteriana, aveva vissuto e nella sua vita individuale sperimentato tutte le potenze spirituali del suo tempo. Il problema accompagnerà l'umanità sulla sua via finchè venga l'atteso " terzo regno ", se pure esso verrà. L'avere Carlyle scorto attorno a sè soltanto tenebre è una conseguenza delle rigide esigenze da lui poste alla soluzione del problema. L'ideale da lui accarezzato, la sua propria luce interiore gli facevano apparire le tenebre così fosche. Egli dice in qualche parte che ad un animo giovane ed ardente, il quale si affacci a questo mondo con dinanzi ai suoi occhi una grande mèta e con la chiara visione della vita, il mondo apparirà cattivo, giacchè altrimenti, a che dovrebbero servire la sua forza ed il suo eroismo? Se il mondo fosse buono, egli sarebbe un essere completamente inutile. La forza e l'idealità umana fanno dunque apparire cattivo il mondo: il male è l'ombra proiettata da noi medesimi, ombra che non rimane al di fuori dell'io, ma si estende sul nostro proprio spirito. L'infelicità dell'uomo deriva dalla sua grandezza, dall'infinito che in lui si agita ed a cui egli non può dar sfogo nelle forme finite (*Sartor Resartus*, II, 9; *Life of Sterling*, I, 5).

Ma la causa va pure ricercata nella circostanza che Carlyle fu un incorreggibile romantico. In lui è completa l'incapacità, caratteristica al romanticismo, di trovare l'idealità nel lavoro assiduo e costante il quale aggiunge sasso a sasso ed attraverso al piccolo conduce al grande. Per la scienza e per tutti gli sforzi che nel campo pratico si riconnettono ad essa, egli non ha che scherno. Eppure appunto egli, che ebbe così belle ed altisonanti parole per il significato del silenzio e della preparazione raccolta, avrebbe potuto molto naturalmente comprendere che ogni pietra per sè stessa vile, può concorrere alla formazione di superbi edifizî. Questa fu la fede di Bentham, questa la fede di Gladstone. E questa è la fede che sta dietro alle ricerche particolari della scienza. Con ragione Carlo Darwin ha detto di Carlyle che egli era uno spirito molto limitato. Il suo idealismo fu ombroso, perchè a lui fece difetto l'intelligenza del valore del lavoro intellettuale e pratico. La sua fede nella vita personale non era così salda da creare in lui la fede che essa avrebbe resistito ad ogni analisi e ad ogni critica. L'intima essenza della vita può ben sopportare un purgatorio. Carlyle dice con ragione che noi non possiamo vivere di critica; non

vede però quali forze ideali possano nascondersi dietro al lavoro critico. In questo punto il romantico diventa un “ filisteo „.

Quando Carlyle vuol additarci ciò che dovrà reggere la vita spirituale e sociale futura, egli ci rinvia a ciò che, secondo l'opinione sua, ha retto la vita del passato: alla venerazione degli eroi, degli uomini grandi. La forza infinita che agisce e si simbolizza in tutte le cose si manifesta in modo speciale nell'uomo, ed in modo più speciale ancora negli uomini grandi. La sua fede circa l'origine ed il valore di questi spiriti eletti, si riconnette strettamente, come in Fichte, alla fede nell'attività della divinità in tutti gli esseri finiti (vedi sopra, p. 140). Per eroi o uomini grandi Carlyle intende coloro che in ogni tempo hanno guidato ed ammaestrato gli uomini, i creatori di tutto ciò che la moltitudine appresso ad essi cerca di compiere o di conseguire. Tutte le opere che noi vediamo realizzate nel mondo umano hanno i loro primi inizi nello spirito degli uomini grandi. Qui agiscono forze invisibili le quali, trascorso il tempo del quieto concepimento, portano alla luce del mondo visibile la nuova creazione. La storia degli uomini grandi è perciò l'anima della storia del mondo. L'eroe può sorgere come profeta, come poeta, come uomo di Stato, ma sotto tutte le forme rappresenta la grande, unica potenza della vita in opposizione a tutte le esteriorità, a tutte le scissioni ed a tutte le limitazioni. Di fronte a lui si desta profondo il bisogno della venerazione che eccita in ogni uomo la scintilla divina. (Anche a questo punto Carlyle ci ricorda Fichte, specialmente nei *Discorsi alla nazione tedesca*; vedi sopra, p. 142). L'eroe è colui che scopre i pensieri occulti dell'essere e delle età e li annunzia colla parola e coll'azione agli altri uomini, facendo con ciò progredire il genere umano. Ora più che mai si ha bisogno di tali eroi, di un' aristocrazia illuminata, per guidare gli uomini. Il grande abisso sociale di cui tutta la storia del mondo ci parla, acquista ai nostri giorni proporzioni sempre più vaste. Carlyle già lo rileva nel *Sartor Resartus* (nel cap. *Helotage*, III, 4), prima che apparissero i suoi scritti propriamente sociali, lamentando la miseria materiale e morale della folla. L'istruzione del popolo e l'emigrazione in grandi masse sono i mezzi a cui rinvia per porvi rimedio. Ciò che manca per l'applicazione di questi mezzi sono gli uomini, sono nuovi profeti e nuovi uomini, come Hengist ed Horsa. Approfondire meglio la questione sociale non era il compito di Carlyle; egli nutriva troppo disprezzo per i filantropi,

gli economisti ed i politici. Egli si volse invece alla storia per metterne in luce le grandi figure ed i prototipi, il cui esempio poteva servire a ridestare ed a riannodare la moltitudine infiacchita e divisa. Carlyle ha influito su di una vasta cerchia, specialmente per i suoi scritti storici. Mediante questi le sue idee agiscono ancora oggidì su di un sempre maggior numero di uomini. Per molti fu egli medesimo uno di quegli eroi da lui descritti, uno di coloro che posseggono la facoltà di sentire e di esprimere i bisogni e le idee del loro tempo. Non è qui il caso di far parola della sua importanza come storico; il trattarne spetta ad altri. Noi ci limitiamo a rilevare come in lui ritroviamo anche qui il romantico per la parte eccessivamente grande da lui fatta a tutto ciò che di originale, di spontaneo e di inesplicabile è presentato dalle grandi figure. In nessun luogo egli tenta propriamente di mostrare la dipendenza dei grandi dalla specie, sebbene la stessa grandezza implichi una capacità maggiore di appropriarsi elementi altrui, come quella che d'essi ha maggior intelligenza e maggior bisogno; Carlyle non dà che una spiegazione mistica degli " eroi ", considerandoli come un' incarnazione della potenza infinita che agisce in tutte le cose. Anche qui si dimostra l'avversione del romanticismo per l'analisi e per la " filosofia della causa e dell'effetto ".

Carlyle non procede tuttavia tant' oltre da vedere, come una concezione posteriore, negli uomini grandi il fine della storia. Egli li considera come le grandi cause, epperò come i grandi servitori. Proclama il culto degli eroi, ma vede chiaramente come non sia un' azione eroica l'essere fatto oggetto dell' " adorazione " di una stupida massa od il farsene padroni. " Il culto degli eroi, o amici ", dice (*Past and Present,* I, 6), " deve consistere sovratutto nel possedere noi medesimi un senso eroico. Un vero mondo di eroi, non un mondo di ciarlatani, sul quale nessun re di eroi *può* regnare, è ciò a cui noi tendiamo ".

c) **Filosofia critica.**

Nel medesimo anno (1829) in cui apparve l' " *Analysis* " di James Mill, la quale segna un'energica ripresa della filosofia sperimentale inglese, l'*Edinburg Review* pubblicava una trattazione di William Hamilton, ossia la *Philosophy of the Unconditioned,*

per la qnale la filosofia critica veniva trapiantata sul suolo inglese. Hamilton era nato nell'anno 1788 in Glascow ed aveva studiato nella sua città natale ed in Oxford. Allorchè apparve la sua importantissima trattazione, egli era professore di storia all'università di Edimburgo, mentre prima aveva per alcuni anni vissuto facendo il procuratore. Il suo punto di partenza come filosofo deve venir ricercato nella scuola scozzese fondata dal Reid, la quale segna una reazione ai risultati scettici e negativi di Hume. Il Reid ed i suoi seguaci volevano modificare questi risultati per mezzo di una più precisa osservazione psicologica, ma dal loro zelo vennero tratti a stabilire una intiera serie di facoltà e di istinti originarî. Essi rinnegarono troppo spesso i risultati dell'analisi e della critica con un richiamo al " senso comune ", il quale richiamo provocò l'eccellente osservazione di Kant che si dà prova di senso comune col far uso di esso e non col solo farvi appello, e che il buon senso di Hume poteva ben essere buono quanto quello di Reid. Kant si presenta qui (nell' introduzione ai *Prolegomena*) come avvocato di Hume, al quale egli andava debitore di molto. Ma poi cercò di confutarlo a suo proprio modo e si trovò quindi di fronte al medesimo, come avversario, allo stesso modo che Reid ed i suoi seguaci. William Hamilton cerca ora di conciliare le teorie di Reid con quelle di Kant. Nell'accennata trattazione ed in una serie di saggi che a questa seguirono e che vennero pubblicati nell'*Edinburg Review*, fra le quali è specialmente degna di nota quella intitolata *Philosophy of Perception* (1830), svolse le sue opinioni particolari che nel rapporto gnoseologico e filosofico-religioso sono di non piccolo interesse. Più tardi pubblicò questi saggi riuniti sotto il titolo *Discussions on Philosophy.* Nell'anno 1836 divenne professore di filosofia a Edimburgo e tenne qui fino alla sua morte (1856) lezioni sulla psicologia e sulla logica, che furono frequentatissime ed ebbero molta importanza per lo svolgimento filosofico scozzese. Queste lezioni apparvero in seguito sotto il titolo *Lectures on Metaphysics* (2 volumi) e *Lectures on Logic* (2 volumi). Hamilton era un pensatore acuto, un fervente ricercatore della verità, e malgrado la sua natura scozzese aveva un certa affinità con Lessing; egli possedeva nello stesso tempo una vasta dottrina nel campo della storia della filosofia.

Nella sua trattazione sulla filosofia dell'incondizionato, la quale è una critica di Schelling e di Cousin, ed in parte anche di Kant,

Hamilton vuol mostrare che solo ciò che è condizionato e limitato può essere oggetto della conoscenza e che i tentativi di stabilire una filosofia dell'incondizionato non possono sortire alcun risultato. Ma egli non dà una pura critica; ci dà anche l'abbozzo di tutta una teoria della conoscenza che in alcuni punti svolse più ampiamente nei suoi scritti posteriori. Il suo principio capitale è: *pensare è porre delle condizioni (to think is to condition).* Con ciò egli intende che noi determiniamo tutto ciò, che dobbiamo poter concepire e comprendere, per mezzo del suo rapporto con qualche cos'altro dal quale esso vien condizionato e limitato. Noi non possiamo concepire un tutto assoluto; ogni tutto è sempre per noi una parte di un tutto più grande. Tanto meno noi possiamo concepire una parte assoluta; ogni parte può sempre di nuovo venir immaginata suddivisa ed è dunque un tutto. Nè noi possiamo concepire un tutto infinito; poichè per passarne in rassegna tutte le parti si richiederebbe un tempo infinito. Dunque nè ciò che è limitato in un modo assoluto, nè ciò che è illimitato in modo assoluto può essere oggetto della conoscenza. La nostra conoscenza si riferisce solo ciò che è limitato e condizionato. La filosofia dell'incondizionato che si crede in possesso della facoltà di costruire un concetto scientifico dell'incondizionato, il quale debba essere ad un tempo la totalità assoluta e l'infinità assoluta, pecca contro la natura della nostra conoscenza. In un'ulteriore appendice alla trattazione (*Discussions*, pag. 577 e seg.: *Conditions of the Thinkable*) mostra che, siccome ogni conoscenza consiste di un giudizio il quale congiunge insieme due termini, con ciò è data la relatività di tutto il pensiero. Ogni conoscenza poggia inoltre su di un rapporto fra soggetto ed oggetto; noi non possiamo giungere al di là di questa opposizione, a meno che non vogliamo con Schelling immergorci nell'unità assoluta per una specie d'unione mistica che esclude ogni conoscenza. Un altro rapporto che rappresenta una parte essenziale nella nostra conoscenza è il rapporto fra la cosa e la proprietà: la cosa e la proprietà non ci sono cognite che nella loro reciproca relazione. Per dare una precisa determinazione della cosa noi la determiniamo nel tempo (protensivamente) o nello spazio (estensivamente) e per riguardo al grado delle sue proprietà (intensivamente); ma tutte queste determinazioni sono relative: una determinazione nel tempo, nello spazio o per riguardo alla quantità presuppone sempre le altre. Anche il concetto causale viene

da Hamilton sottoposto alla legge che si potrebbe chiamare la legge della relatività gnoseologica *(law of relativity).* Egli lo concepisce come una limitazione della nostra conoscenza, per cui noi comprendiamo le cose soltanto quando ne possiamo scoprire le cause. Noi non siamo in grado di immaginare un cominciamento assoluto. Il principio di un fenomeno non può essere che apparente. Tanto meno possiamo immaginarci una cessazione assoluta. Rintracciare le condizioni di un fenomeno vuol dire collegarlo con altri fenomeni, considerarlo come membro di un rapporto — a cagione della nostra impotenza ad immaginare un qualche cosa di incondizionato! Ogni esistenza appare alla nostra conoscenza come relativa, si riannoda ad un'esistenza precedente. Non sì tosto ad un esistente si aggiunge qualche cosa di nuovo che è qualche cosa di più di una trasformazione del preesistente in una nuova forma, o non sì tosto dall'esistente si sottrae qualche cosa che non ritorna ad esso sotto una nuova forma, noi ci troviamo di fronte ad un fatto inconcepibile. Causa ed effetto coincidono reciprocamente e l'uno si può sempre trovare nell'altro. Il concetto causale non è dunque un concetto indipendente ed isolato come Reid e Kant l'avevano, ognuno a modo suo, pensato. Esso è una forma speciale dell'attività generale della nostra coscienza, un esempio speciale della legge fondamentale secondo cui la nostra conoscenza per la propria natura può solamente concepire il limitato e condizionato.

Per questa legge gnoseologica della relatività Hamilton ha posto in luce un lato essenziale della nostra conoscenza. In luogo dell'appello di Reid a ciò che di istintivo si contiene nel sano intelletto umano, in luogo delle scolastiche tavole categoriche di Kant, egli ha stabilito un'analisi delle forme fondamentali della coscienza conoscente ed ha indicato un carattere comune alle medesime. La psicologia è per lui la scienza filosofica fondamentale. La coscienza è per il filosofo ciò che la Bibbia è per il teologo, e le originarie testimonianze della coscienza debbono essere ritenute per vere, poichè esse formano la base di tutta la nostra conoscenza. A questo punto Hamilton si esprime talora non diversamente dal Reid. " La radice della nostra natura non può essere una menzogna „ — perciò la dualità della coscienza e del suo oggetto, asserita, secondo Hamilton, dalla coscienza immediata, deve essere reale. Questa è la semplice soluzione data da Hamilton al problema dell'esistenza di un mondo indipendente dalla coscienza. Il problema ha così ap-

pena il tempo di mostrarsi. Il " realismo naturale " ha agli occhi di Hamilton la ragione della sua parte.

Noi non possiamo maggiormente diffonderci intorno alle particolari questioni psicologiche e logiche trattate da Hamilton con molto acume e dottrina (91). Per contro dobbiamo soffermarci alquanto sulle conseguenze dedotte da Hamilton dalla limitazione della conoscenza. Il valore della filosofia non sta naturalmente per lui in ciò che essa debba rivelarci la verità assoluta. Il valore di essa non dipende in generale dai risultati definitivi, ma dalla sua azione stimolatrice sull'energia spirituale diretta verso l'azione. La speculazione esercita le nostre forze spirituali. Lessing ha con ragione posto l'eterna ricerca più in alto del possesso della verità. Un errore vigile è migliore di una verità sonnecchiante. La filosofia non perde nulla del proprio valore se anche si chiuda con un riconoscimento della nostra ignoranza (con la *docta ignorantia*, come Hamilton la chiama ad esempio del Cusano), fondato sulla chiara visione delle condizioni della nostra conoscenza. Prima di raggiungere la sua conclusione, essa ha avuto campo di svolgere ed esercitare le più nobili energie.

Quest'ignoranza relativamente all'essenza assoluta dell'esistenza dipende da ciò, che il nostro pensiero si chiude con un dilemma i cui membri sono entrambi incomprensibili. Se noi dovessimo conoscere l'incondizionato, questo dovrebbe presentarsi a noi come un limitato incondizionato, come una totalità assoluta, oppure anche come un illimitato incondizionato, come un infinito in tempo, spazio e qualità; ma noi non possiamo apprendere nessuno dei due, poichè l'uno e l'altro contrastano alla legge della relatività. Hamilton non crede tuttavia che noi dobbiamo o possiamo arrestarci a questo dilemma. Imperocchè, in virtù del principio logico del mezzo escluso, una delle due possibilità opposte *deve* essera vera. Qui non soltanto vi è posto per una fede, ma sorge anzi la necessità di essa. Noi abbiamo imparato che la nostra conoscenza non è adeguata all'esistenza e che è necessaria una scelta. L'idea di un incondizionato non è, come opinava Kant, un'idea positiva la quale abbia la sua radice naturale nella natura della nostra conoscenza; essa segna all'opposto la negazione di ogni conoscenza. Mentre Coleridge si accostava alla teoria delle idee di Kant, Hamilton precisamente in questo punto se ne separa. Egli trova data la possibilità e la necessità di una fede dal fatto che, per ciò che riguarda l'idea del-

l'incondizionato, noi abbiamo dinanzi a noi due possibilità, amendue egualmente incomprensibili e fra le quali noi dobbiamo tuttavia con necessità logica fare una scelta.

La scelta viene, secondo Hamilton, determinata da motivi pratici e morali. Ciò di cui noi abbisogniamo è un essere incondizionato che sia in grado di proteggere e di assicurare la conservazione del nostro spirito. E nella rappresentazione di questo essere ci basiamo sull'analogia con il nostro proprio essere. Hamilton non può aderire alla critica kantiana dalla psicologia spiritualistica. La coscienza, egli dice (*Lectures on Metaphysics*, I, p. 158), è invero la condizione di tutti i nostri fenomeni interiori; ma non è essa medesima che un fenomeno; dietro ad essa deve esservi qualchecosa di cui essa è proprietà, e questo deve essere un qualche cosa di diverso da ciò che si trova dietro ai fenomeni materiali. Il medesimo rapporto che esiste fra il nostro spirito ed il nostro corpo, è da noi immaginato — per analogia — fra l'essere incondizionato, a cui noi crediamo, ed il mondo delle relatività, rappresentatoci dalla nostra conoscenza. Attraverso a quosta analogia Hamilton effettua il passaggio della filosofia alla teologia. La fine della filosofia è il principio della teologia. Ma nello stesso tempo egli dice che nella teologia non si eleva alcuna difficoltà che già non si presenti nella filosofia. E ciò vien confermato dalle sue teorie: poichè quell'essere incondizionato che deve essere l'oggetto della fede vien stabilito mediante una conclusione per analogia e deve quindi *stare* al mondo come l'anima *sta* al corpo; ma allora esso diventa condizionato, relativo! Hamilton non ha mostrato la possibilità di eliminare per il passaggio alla fede le difficoltà gnoseologiche da lui così energicamente rilevate. Con Fichte concorda nel ritenere che un Dio che potesse venir concepito sarebbe un essere condizionato: ma un Dio che venisse posto in relazione ad un mondo sarebbe, sebbene anche non potesse venir compreso, un essere condizionato, e se si dovesse affermare l'incondizionalità della sua essenza, il concetto di esso conterrebbe una contraddizione. Per ciò che riguarda il contenuto della fede si può constatare qui in Hamilton — come già si potè constatare in una serie di filosofi da Leibniz in poi — che ogni tentativo di una concezione religiosa o speculativa del mondo deve consapevolmente od inconsapevolmente basarsi su di una conclusione analogica. Il punto di vista di Hamilton, nel suo insieme, che è caratterizzato dal suo

punto di partenza psicologico, dalla sua analisi critica delle condizioni e dei limiti della conoscenza (in cui accetta, ed in parte corregge il pensiero kantiano) e finalmente dalla sua filosofia della religione fondata sull'analogia, ricorda quello di alcuni filosofi tedeschi, come Fries e Beneke.

Due anni dopo la morte di Hamilton, Henry Mansel, suo discepolo, tenne una serie di lezioni che vennero pubblicate sotto il titolo *Limits of Religious Thought*. In esse egli deduce dalle teorie di Hamilton la conseguenza che una teologia fondata scientificamente sia impossibile, perchè la nostra conoscenza non può pervenire fino all'incondizionato. Nello stesso tempo afferma tuttavia che il pensiero scientifico non può opporre alcuna obbiezione alla rivelazione; soltanto quando noi possedessimo un sapere assoluto, una filosofia dell'infinito, potremmo confutare la rivelazione. Ed in concatenazione all'*Analogy* di Joseph Butler (Vedi Vol. I, p. 387), la quale durante il secolo scorso ebbe in Inghilterra una grande importanza per la controversia religiosa, afferma che le difficoltà e le contraddizioni che potrebbero rilevarsi nelle opinioni teologiche spunterebbero in ogni tentativo di una concezione complessiva del mondo, anche quando questo si movesse sul fondamento della natura e della ragione. Da ciò conclude che le difficoltà non provengono dalla rivelazione, ma della limitazione dalla ragione. Noi dobbiamo quindi credere ciò che non possiamo comprendere. È nostro dovere il credere alla personalità di Dio, sebbene ci appaia come una contraddizione l'ammettere che un essere incondizionato debba avere una personalità, presupponendo quest'ultima opposizioni e limitazioni. Noi dobbiamo credere al dogma della redenzione ed al dogma della punizione eterna, quand'anche questi dogmi contrastino alle nostre rappresentazioni dell'amore e della giustizia. Ciò che ai nostri occhi è amore e giustizia, è forse qualche cosa di diverso agli occhi di Dio! Noi vediamo soltanto una parte e non il tutto. Quando il nostro orizzonte si ampliasse, noi concepiremmo ogni cosa ben diversamente. Così come già Hamilton insegnava che il nostro apprendere le cose come cause ed effetti dipende dall'imperfezione della nostra natura, Mansel insegna che l'etica umana si riconnette alla limitata natura umana, onde dall'etica dell'uomo non si può nulla arguire circa l'etica della divinità. Per l'uomo è, per esempio, un dovere il perdono, perchè il suo egoismo ha bisogno di freni; ma questa ragione della ne-

cessità del perdono non potrebbe aver valore trattandosi di Dio!! Così alla coscienza umana, come al pensiero umano viene qui negata ogni competenza nell'apprezzamento delle rappresentazioni religiose. Secondo Mansel, l'uomo deve senza timone e senza bussola navigare sull'oceano della religione. Se in questo modo la traversata teologica debba riuscire meglio è cosa molto dubbia — fino a che non ci si additi un pensiero sovrumano ed una coscienza sovrumana che siano superiori a tutte le difficoltà logiche e morali. La filosofia della religione di Mansel venne da principio usata con il consenso generale, come un'arma contro il razionalismo e la speculazione. Ma sembra che i primi entusiasmi per essa si siano in sèguito alquanto calmati essendosi scoperto che essa troppo facilmente feriva coloro che se ne servivano (92). È chiaro del resto che per quanto si possa insistere sulla necessità e sulla possibilità di un salto dal pensiero e dalla coscienza alla fede, l'uomo non può, neppure col più ardito salto mortale, passare sopra anche soltanto alla propria ombra.

Oltre Hamilton ed il suo discepolo devesi ancora qui menzionare un pensatore che contribuì utilmente a mettere in onore in Inghilterra la teoria kantiana della conoscenza. William Whewell (1795-1866), il quale insegnò all'università di Cambridge prima scienza naturale (mineralogia), poscia filosofia, pubblicò nell'anno 1837 la sua *History of the Inductive Sciences*, alle quali più tardi (1840) fece seguito la *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History*. In queste opere egli cercò di giustificare storicamente le idee fondamentali di Kant, da lui, invero, non sempre penetrate con sufficiente profondità e chiarezza. Si mantiene sul terreno della scuola inglese coll'affermare che ogni conoscenza si svolge sul fondamento dell'esperienza. La scienza dello spirito e la scienza della natura sono per lui entrambi scienze induttive. Ma l'induzione non significa solamente che i fatti vengono radunati e confrontati; essa significa altresì che questi vengono raggruppati attorno ad un pensiero direttivo e ricondotti ad una legge generale. Ora la storia delle scienze induttive dimostra che questo aggruppamento dei fatti sotto una legge è possibile solo quando l'investigatore sia già in possesso di idee e di punti di vista, i quali rendono possibile scoprire la legge della concatenazione dei fatti. I fatti debbono venir collegati per mezzo di un atto psichico la cui possibilità risiede nella natura dello spirito. Ogni investigatore parte quindi da pre-

supposizioni che non possono venir derivate dai singoli fatti per sè stessi. Questa concezione del metodo induttivo viene rafforzata da una più minuta indagine del modo con cui i grandi scienziati, come per esempio Keplero e Newton, pervennero alle loro scoperte. Keplero già possedeva in precedenza il concetto di un'elissi, precisamente come Newton già possedeva il concetto della forza di attrazione, e soltanto perchè questi concetti erano già noti in precedenza, furono possibili le loro scoperte. Non è opinione di Whewel che siffatti concetti debbano trovarsi pronti nello spirito, ma sibbene che non possa farsi alcuna scoperta senza la cooperazione di un'attività spirituale la quale segue le proprie leggi. Anche quando le idee speciali (come per esempio quella dell'elissi e della forza d'attrazione) si fossero svolte sotto l'influenza dell'esperienza, noi ritorneremmo sempre per ultimo a concetti fondamentali, i quali null'altro esprimono fuorchè appunto le leggi della facoltà della conoscenza, le quali si affermano in ogni esperienza dalla più semplice percezione all'induzione più comprensiva. Per l'osservazione del modo con cui la nostra conoscenza agisce, noi troviamo una serie di forme o concetti fondamentali, — i concetti del tempo e dello spazio come fondamento della matematica, il concetto causale come fondamento delle scienze meccaniche, il concetto della finalità come fondamento delle scienze organiche ed il concetto del dovere come fondamento dell'etica, concetti che non possono venir ridotti a forme più semplici o venir derivati dalla percezione. Whewell si contenta di enumerarli l'un dopo l'altro senza sottoporli ad un più minuto esame, onde la sua concezione acquista una certa qual somiglianza con quella del Reid, mentre Hamilton tentò, come vedemmo, di ridurre i varî concetti fondamentali ad altrettante espressioni varie della legge gnoseologica della relazione. Anche il rapporto tra la filosofia e la teologia non è da lui concepito con quell'acume critico che distingue Hamilton. La sua importanza sta nel ricco materiale da lui raccolto intorno alla teoria dell'induzione. Egli ha qui chiarito in modo notevolissimo il metodo dell'induzione come *metodo di scoperta*, mentre — come Stuart Mill, il suo più grande avversario, fece osservare — il metodo dell'induzione come *metodo di dimostrazione* non è da lui riconosciuto nel suo giusto valore. Era del resto naturale che uno scienziato, il quale si era sovratutto occupato della storia delle scienze induttive, mettesse in prima linea il punto di vista così energicamente affermato dal Whewell.

2. — John Stuart Mill.

a) Biografia e carattere.

John Stuart Mill, figlio di James Mill, nacque a Londra il 20 maggio dell'anno 1806. Egli è un esempio di un precoce sviluppo intellettuale, che ebbe luogo sotto l'alta pressione di una coltura intellettiva quale una natura meno vigorosa ed originale difficilmente avrebbe potuto sopportare e che lasciò in lui durevoli conseguenze sì per riguardo al suo indirizzo spirituale, come per riguardo alla salute del corpo. Venne istruito dal padre medesimo. A tre anni incominciò lo studio della lingua greca e passò bentosto a quella dell'aritmetica; nello stesso tempo imparò naturalmente la lingua inglese e la grammatica. All'età di otto anni incominciò lo studio del latino. Imparò la storia universale da sè studiandola su opere assai vaste, e durante le passeggiate che egli faceva con suo padre, riferiva a questo su ciò che aveva letto. Dopo aver percorso la maggior parte della letteratura greca e romana, passò alla logica che egli lesse parimenti da sè meditandola in sèguito e discutendola profondamente durante le passeggiate. A ciò seguirono letture di economia politica ed un accurato studio di Demostene e di Platone, con speciale riguardo all'argomentazione ed al metodo. Il giovinetto dovette assai presto attendere all'istruzione dei fratelli più giovani di lui, ciò che lo esercitò nella padronanza di quello che aveva imparato. Tutto questo non si riduceva però punto ad un sovraccarico pedantesco della memoria. Il padre aveva cura che il lavorìo dell'intelletto procedesse di pari passo con l'insegnamento e che anzi lo precedesse: “ Mio padre „ dice Stuart nella sua autobiografia, “ non mi comunicò mai cosa che potesse venir scoperta dal pensiero, prima che le mie energie intellettuali si fossero esaurite nel ricercarla „. Mill raccomanda questo metodo d'insegnamento. Egli opina che ogni ragazzo ed ogni fanciulla forniti di una capacità discreta e di una sana costituzione sarebbero in grado di fare ciò che egli fece. Non ritiene per un errore pedagogico l'avanzare talvolta delle esigenze che superino la capacità dell'allievo: “ Un allievo dal quale non si esiga mai nulla che egli non sia in grado di compiere, non farà mai quanto è capace di fare! „ Non volle assolutamente ammettere che

quest'educazione la quale, come egli dice, avevagli procurato un vantaggio di un quarto di secolo sui suoi coetanei (93), avesse esercitato una perniciosa influenza sul suo svolgimento e sulla sua salute fisica. Nondimeno non può essere posto in dubbio che la grande crisi spirituale da lui attraversata più tardi e la malattia nervosa da cui fu colpito fin dal suo trentesimo anno e di cui soffrì in sèguito durante tutta la sua vita, non fossero in gran parte conseguenze dello svolgimento unilaterale e troppo accelerato durante gli anni della sua fanciullezza. È questa in ogni caso l'opinione dei suoi amici (v. A. Bain, *John Stuart Mill*, *A Criticism*, London, 1882). Nè Mill volle mai ammettere che il lavoro possa talvolta essere dannoso. Sebbene egli fosse un fervente cultore della filosofia sperimentale, era tuttavia così spiritualista da contestare alle disposizioni ed agli stati fisiologici ogni essenziale influenza. Quindi non solamente credeva che si possa senza alcun pregiudizio della salute affrettare lo svolgimento intellettuale, ma non riconosceva altresì alcuna differenza individuale originaria. Le speranze da lui nutrite sull'avvenire dell'umanità erano fondate sulla convinzione che tutte le proprietà del carattere non siano che effetti dell'educazione e dei rapporti sociali esteriori, cosicchè per mezzo di riforme pedagogiche e sociali si potrebbe modificare i caratteri umani in una misura indefinita e dare ad essi il medesimo indirizzo. A questo riguardo egli sempre aderì alle teorie di Helvetius, le quali già avevano trovato in suo padre ed in Bentham così ferventi partigiani. Anche astraendo dalle conseguenze fisiche dell'educazione accelerata, questa ebbe pure l'inconveniente di svolgere solamente l'intelletto e di trascurare il sentimento e la fantasia. Tutto lo spontaneo esplicarsi delle disposizioni dell'animo e delle immagini venne ostacolato da quest'educazione rigidamente razionalistica. Mentre durante i suoi ultimi anni egli raccomandava nella sua autobiografia il sistema secondo cui venne educato, in un periodo anteriore ne rilevò egli stesso gli inconvenienti. In un colloquio dell'anno 1840, annotato dalla quacchera Caroline Fox nel proprio diario, dichiara esplicitamente di non poter raccomandare una precoce tensione intensiva nell'educazione di tutti i fanciulli, poichè essa nuoce alla vivacità propria della fanciullezza e favorisce la riflessione a spese dell'attività. " Io non fui mai fanciullo „ egli disse " non ho mai giuocato al *cricket*; è nondimeno assai meglio lasciare alla natura libero il proprio corso „.

Un altro punto dell'autobiografia di Stuart Mill che deve venir rettificato per via di altre informazioni è quello che si riferisce alle rappresentazioni religiose della sua fanciullezza. In essa egli racconta di non aver assolutamente ricevuto alcun'educazione religiosa, avendo suo padre già da lungo tempo abbandonato ogni credenza religiosa. Il Bain, basandosi su precise memorie di alcuni membri della famiglia, ha fatto osservare (nella sua biografia di James Mill) che, per ciò che riguarda il cambiamento del punto di vista religioso del padre, Stuart Mill venne ingannato dalla memoria. Quando questi era ragazzo il padre visitava ancora con lui le chiese, e questa pia usanza venne continuata dagli altri membri della famiglia anche appresso. Di Stuart Mill ragazzo si conservano espressioni precise le quali mostrano come egli leggesse la Bibbia con un vero rapimento. Il padre incominciò però presto a discutere di questioni religiose col fanciullo. Gli insegnò a non lasciarsi indurre da alcun sentimento di pietà religiosa ad interrompere un ragionamento o ad abbandonare un problema prima che l'esperienza gli avesse dimostrato la possibilità o non di risolverlo. Lo esortò a riflettere su ciò che per lui costituiva la difficoltà insormontabile ad accogliere non che il credo ecclesiastico, anche soltanto la fede in un creatore onnipotente e buono: sull'impossibilità di conciliare con tale credenza l'esperienza del male fisico e morale del mondo. James Mill era stato condotto dall' *Analogy* di Butler al punto di vista puramente negativo da lui accolto durante la sua maturità nel rapporto religioso. Non è questo il primo e l'unico caso in cui uno scritto apologetico ottenga un effetto opposto a quello mirato — ma qui ciò fu per la profondità e per la conseguenza dello scritto medesimo. Il ragionamento a cui Stuart Mill fu così precocemente condotto ebbe un' importanza decisiva per la posizione da lui più tardi assunta di fronte al problema religioso, anche quando dopo una crisi spirituale adottò un punto di vista più positivo, ed ancora nei saggi di filosofia religiosa da lui lasciati si possono trovar traccie delle conversazioni del padre col figlio giovanetto.

Nella sua prima giovinezza Stuart Mill passò un anno (1820-21) nella Francia meridionale presso un fratello di Bentham, che possedeva quivi un podere. Egli attribuì a questo soggiorno una grande influenza sul proprio svolgimento. Esso destò in lui amore per la Francia e interesse per la letteratura e la politica francese, ai quali

rimase fedele per tutta la sua vita. Gli storiografi francesi acquistarono più tardi, durante un importante periodo del suo svolgimento, grande influenza su di lui, ed egli vedeva nei francesi una capacità di entusiasmo e di rinnovamento di cui sentiva spesso la mancanza nei suoi connazionali. Al suo ritorno in patria coltivò le scienze giuridiche e si immerse nello studio di Bentham. In quest'ultimo trovò un'idea che accentrò intorno a sè tutte le sue rappresentazioni e tutti i suoi sforzi. Allorchè conobbe più a fondo il " principio dell'utilità „ di Bentham, si sentì come un altro uomo. Egli stesso dice a questo riguardo nella sua autobiografia: " Per questo principio le mie rappresentazioni delle cose acquistarono unità. Ora io possedevo una convinzione, una fede, una dottrina, una filosofia, anzi, una religione nel senso migliore della parola, la cui diffusione doveva formare il principale còmpito della mia vita. Io immaginai un gran numero di modificazioni da introdursi nella vita degli uomini, che dovevano essere portate a compimento mediante questa teoria..... La visione dei progressi avvenire aperta dinanzi a me da Bentham era ampia e brillante abbastanza da allietare la mia vita e dare una forma determinata a tutti i miei sforzi „.

Con ardore Mill si unì alla schiera di giovani che si adoperavano in favore delle idee filosofiche e politiche di Bentham e di James Mill. La psicologia di Hartley, l'economia politica di Malthus e la filosofia morale di Bentham erano il fondamento su cui essi lavoravano; la *Westminster Review* era il loro organo, nel quale vennero stampati i primi importanti lavori di Stuart Mill, e la libertà di parola e l'estensione del diritto al voto erano i fini più notevoli della loro lotta. Essi speravano che quando la coltura e le cognizioni fossero rese universalmente accessibili, tutti i problemi sociali avrebbero trovato la loro soluzione. Per un prudente dominio di sè medesimi i lavoratori avrebbero potuto impedire l'aumento della popolazione, il quale è il principale fattore del rinvilimento delle mercedi. Il dominio di classe verrebbe spezzato dall'estensione del voto. Le rappresentazioni degli uomini subirebbero un mutamento e per effetto di questo, secondo la teoria di Hartley delle associazioni indissolubili, verrebbe anche modificato il loro carattere. Malgrado tutto l'ardore con cui venivano affermati questi ideali e queste previsioni dell'avvenire, Mill confessa tnttavia che l'espressione " macchina pensante „, la quale venne

spesso a torto applicata ai seguaci di Bentham, è quella che realmente meglio si conveniva a lui durante questo periodo. Alla stessa guisa che egli si attendeva il rinnovamento del genere umano non dall'amore disinteressato per la giustizia, ma " dall'influenza illuminatrice dell'intelletto evoluto sui sentimenti interessati ", così in lui dominava essenzialmente la funzione intellettiva. " Il mio zelo ", egli dice nella sua autobiografia, " durante questo periodo della mia vita, non fu propriamente altro che uno zelo per date opinioni speculative. Esso non aveva radice nella schietta benevolenza o nella schietta simpatia verso il genere umano, sebbene questi sentimenti occupassero nella mia concezione etica il posto che ad essi si conveniva. Ed ancora esso non si connetteva ad alcun sublime ideale. E tuttavia la mia fantasia aveva per questo sentimento una grande suscettibilità; ma a quel tempo nell'alimento naturale di essa, nella coltura poetica, era avvenuto come un ristagnamento, mentre aveva preso il sopravvento ciò che ad essa era contrario, vale a dire la logica e l'analisi. A ciò si aggiunga che l'insegnamento impartitomi da mio padre inclinava a deprezzare il sentimento ". Era il razionalismo del secolo diciottesimo il quale qui per l'educazione di Stuart Mill continuava a far sentire i suoi effetti fino molto innanzi nel nuovo secolo, alimentato ed eccitato dall'incessante lotta contro i pregiudizi e le declamazioni sentimentali.

Verso i vent'anni attraversò una crisi spirituale per la quale in alcuni punti essenziali modificò la propria concezione della vita. Improvvisamente precipitò il fondamento su cui si basava tutta la vita del suo spirito. Egli cadde in un tale abbattimento da domandarsi se avrebbe potuto sentirsi realmente felice quando anche si fosse realizzato tutto ciò che egli attendevasi dal progresso intellettuale e politico, e la risposta fu negativa. La vita divenne per lui triste e deserta. Macchinalmente compiva il proprio lavoro, ma era come se per lui si fosse inaridita la sorgente della vita spirituale. La continua analisi aveva rese per lui fredde tutte le cose. La psicologia, conforme alla quale era stato educato, aveva bensì veduto che per lo svolgimento delle rappresentazioni si può influire sui sentimenti e mutarli, non aveva però veduto che per questa via si possono produrre e conservare profondi e vigorosi sentimenti soltanto quando questi ricevano sufficiente alimento da esperienze spontanee e da influenze sempre nuove ed immediate.

Ora egli si sentiva come uno che al principio del suo viaggio, fornito di una nave ben armata e del timone — ma sprovvisto di vela —, sia in procinto di naufragare! Era questa una reazione contro la troppo forzata applicazione durante gli anni della sua fanciullezza e specialmente contro lo svolgimento unilaterale dell'intelletto. Ed era nello stesso tempo una reazione contro il pensiero del secolo diciottesimo, reazione ben naturale in un giovane che, educato secondo il pensiero di un'epoca tramontata, viveva fra le idee dell'epoca nuova sebbene non avesse ancora lasciato a queste varcare la propria soglia. — Mill superò la sua crisi spirituale coll'aiuto di nuove esperienze, di idee nuove e di un nuovo rapporto umano. — Egli si sentì profondamente tocco da un passo commovente in una biografia, per cui conobbe che la sorgente del sentimento non si era in lui inaridita: " Io non fui più senza speranza; sentii di non essere nè un pezzo di legno, nè una pietra „. Ciò rinfrancò l'animo suo. Si immerse nella lettura dei poeti, fra cui ebbe più d'ogni altro per lui importanza Wordsworth. Conobbe quale indispensabile alimento spirituale possa dare la poesia; fino allora aveva inclinato a temere, come Bentham, che essa produca negli uomini delle rappresentazioni false. Imparò come si debba lasciare che nella vita si espanda e prosperi l'inconscio, lo spontaneo, e come sia necessario non fissare il proprio pensiero nella propria felicità come fine ultimo. ma si debba invece aver di mira un fine più alto; la felicità si troverà facendo convergere tutte le forze a realizzare quel fine. " Sono felici soltanto coloro che mirano a qualche cos'altro che non sia la loro felicità..... Interroga te stesso se tu sei felice — e tu cesserai di esserlo! „ — A ciò si aggiunsero nuovi studi, specialmente degli storici francesi (Guizot, Michelet, Tocqueville), i quali gli appresero che le istituzioni e le leggi si svolgono secondo regole naturali, che esse corrispondono naturalmente al grado di svolgimento della società e delle idee, e che nel giudicare della perfezione di esse si deve tener conto di questo grado, come pure che solo fino ad un certo punto si può con un intervento arbitrario mutare l'ordinamento che è risultato del progresso. Più di ogni altro fecero su di lui impressione gli scritti di Comte e dei sansimonisti. Apprese la differenza fra periodi critici e periodi organici, e gli scritti di Carlyle fecero su di lui l'effetto di una potente poesia dell'individualità. Egli vide come non si possano trattare i rapporti umani in modo puramente dedut-

tivo, così come fino allora egli aveva creduto con suo padre e con Bentham, e come non si debba attribuire ai rapporti esterni un'influenza assolutamente decisiva. Si sentì indotto a fare il debito posto all'esperienza; ciò che del resto doveva essere la cosa più naturale per un seguace della filosofia sperimentale. Questa crisi e la soluzione di essa influirono altresì sulle sue concezioni religiose, sebbene egli non ci fornisca intorno a questo punto maggiori particolari nella sua autobiografia, nella quale ci dice solo di avere allora scorto l'importanza dello svolgimento interiore dell'uomo. Durante questi anni si formò, come più innanzi mostreremo, il fondamento delle opinioni religiose da lui svolte negli scritti postumi. Dagli amici di Bentham venne considerato come un apostata, mentre in altri circoli venne considerato come un uomo che per giungere alla verità aveva rotto coi pregiudizi settari. In una dichiarazione conservataci da Caroline Fox, John Sterling, amico di Mill, dice di lui che egli aveva rinunziato alla posizione di capo riconosciuto di un potente partito per servire come subalterno nell'esercito della verità, ed esprime la speranza che i libri di Mill valgano a procurare al sentimento della venerazione quel posto che da molti era stato ad esso ricusato. — Ma quella risoluzione che avevano in lui iniziato il sentimento e l'oblio di sè stesso, che l'ampliamento del suo sguardo storico ed il risveglio della sua religiosità avevano favorito, si compiè nella sua vita in tutta la sua pienezza solo per la conoscenza della donna che divenne più tardi sua consorte ed alla quale egli stesso attribuì un'influenza veramente predominante sul proprio svolgimento spirituale. Le lodi in cui egli si profonde all'indirizzo di questa donna furono pei suoi amici e sono — specialmente nella sua autobiografia — pei suoi lettori un enigma, giacchè sembra che egli ascriva ad essa tutto ciò che venne fatto da lui. Il segreto sta qui, come spesso, in ciò che l'amore fu per lui il gran maestro che aprì il suo sguardo agli ideali, che gli diede il senso delle proprietà intime e personali e che impresse al suo sentimento un moto il quale non si arrestò all'oggetto che l'aveva suscitato. Con ciò si spiega come i congiunti e gli amici di Mill non potessero vedere nulla di straordinario in quella che gli appariva come un genio di primo ordine. Uno dei suoi fratelli che la conosceva assai bene disse di lei che ella era una donna valente e non comune, " ma nulla di ciò che appare agli occhi di John ". Quando Mill distingue più precisa-

mente ciò di cui egli le va debitore, esclude dall'influenza di lei solo il suo lavoro puramente scientifico (la logica e la parte teorica dell'economia politica), e la caratterizza come una donna dallo sguardo aperto a tutti gli ideali ed alle possibilità dell'avvenire, dotata nello stesso tempo di un grande senso per i rapporti concreti e reali e della viva facoltà di renderli intuitivi a sè ed agli altri, e capace infine di afferrare con sicurezza il significato relativo dei varii punti di vista „ (94). Si comprende come Mill trovasse qui ciò che finora era mancato alla sua vita, ciò a cui l'educazione da lui ricevuta l'aveva reso meno suscettibile fino a che gli apparve come una personalità reale. Egli aveva trovato la sua Beatrice, così come avevala trovata Comte.

Mill entrò assai giovane nella vita pratica, essendo entrato, allorchè contava appena diciassette anni, al servizio della Compagnia delle Indie nella quale salì a poco a poco fino alle più alte cariche che già erano state coperte da suo padre. Per qualche tempo diresse l'insegnamento, poscia la corrispondenza del Governo indiano coi Principi indiani e con gli Stati esteri, e per ultimo esercitò come *Chief Examiner of the Indian Correspondance* la sovrintendenza su tutta l'amministrazione. Nel disimpegno delle sue funzioni incontrò l'approvazione dei competenti, per cui allo sciogliersi della Compagnia delle Indie gli venne offerto un posto nel nuovo " Consiglio indiano „, da lui nondimeno declinato per ragioni di salute. Impiegò le ore che le sue occupazioni amministrative lasciavangli libere a proseguire i suoi studi. Fu da giovane membro fervente di una società di discussioni, nella quale alcuni discepoli di Bentham sostenevano violente dispute su questioni filosofiche, letterarie e politiche con giovani appartenenti ad altri gruppi, ora con giuristi del partito conservatore, ora con seguaci di Coleridge. Pubblicò i suoi primi saggi sulle riviste e sui fogli quotidiani, riunendo poscia i più importanti in una serie di volumi sotto il titolo *Dissertations and Discussions.* Le sue opinioni definitive intorno alle questioni filosofiche si formarono verso il 1830. Fra i pensatori che più influirono sull'ultimo periodo di Mill debbono venir menzionati Comte e Carlyle. Già i saggi sono ammirabili per quel perfetto equilibrio e quella meravigliosa versatilità che distinguono il pensiero di Mill. Dopo che la rigida educazione alla chiarezza del pensiero da lui ricevuta nella sua fanciullezza era stata completata da più ricche esperienze, egli fu in grado di apprezzare

equamente ogni cosa e di considerare ogni questione sotto i molteplici suoi aspetti.

La reazione contro il pensiero del secolo diciottesimo e specialmente contro le opinioni procedenti da Bentham e da James Mill influì più fortemente sulla concezione sociale, letteraria e religiosa di Mill che non sul punto di vista della sua filosofia generale (teoria della conoscenza e morale). Nel diario di Caroline Fox è ricordato Stuart Mill come uno di quegli uomini eminenti che frequentavano la geniale famiglia quacchera Faulmouth (95). Mill erasi recato a Cornwall per assistere un fratello ammalato di petto. Le sue espressioni ed i suoi colloquii, che vengono ivi riferiti, recano un'impronta intimamente personale ed attestano quanto egli fosse profondamente compreso dal sentimento della vita e dei doveri a questa inerenti. Egli parla nello spirito di Carlyle ed i suoi conoscenti di quel tempo avrebbero ben difficilmente supposto di trovarsi a contatto con uno degli uomini più radicali del secolo. Allorchè apparve il libro intitolato " *Della Libertà* „ esso non incontrò l'approvazione della zelante uditrice (la quale del resto già aveva biasimato la *Vita di Sterling* di Carlyle). Per Mill non esisteva alcuna contraddizione tra la filosofia dell'individualità, a cui era stato condotto, e la considerazione rigorosamente razionale della conoscenza e della vita da lui applicata nelle sue ricerche. Uno dei lati essenziali della sua importanza filosofica sta appunto nell'aver liberato la filosofia dell'individualità dal carattere romantico ed anticritico che essa riveste presso Carlyle. Per lui l'entusiasmo e l'interiorità personale non erano incompatibili con l'infaticabile ricerca delle leggi e delle cause dei fenomeni. Egli imparò — in sèguito alla nota crisi — come si possa contemplare la vita da un punto di vista elevato senza perciò temere o sprezzare il pensiero. Ed era precisamente questo che Carlyle non aveva voluto intendere. " Il poveretto „, egli diceva di Mill, " dovette lottare per uscire dal benthamismo, e le commozioni dell'animo ed i dolori da lui sofferti lo condussero a idee che non sono mai cadute in mente a Bentham. Egli è nondimeno di un soverchio zelo nel voler tutto dimostrare. Se John Mill potesse giungere in cielo non sarebbe certamente contento fino a che non avesse scoperto l'ordinamento e la struttura di ogni cosa. Per mio conto non mi affannerei di certo attorno al macchinario, e rinunzierei a sapere se fra gli angeli debba esservi un ceto operaio od una classe di

lavoratori „ (*Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox*, I, p. 268, Tauchn. ed.). In forma umoristica Carlyle ha qui acutamente messo a nudo la differenza che vi era fra lui e Stuart Mill. Si deve tuttavia forse aggiungere che se il cielo non è solamente riservato ai romantici, sarà pur necessario indagare il meccanismo della vita e del lavoro quando si voglia preparare ad esso la via. Oltre a ciò è ben probabile che il cielo darà soddisfazione all'impulso intellettuale come ad ogni altro impulso personale. Il rimprovero che Carlyle rivolge a Mill avrebbe benissimo potuto da lui venir rivolto a Socrate il quale si attendeva di dover passare il tempo nel mondo avvenire come in questo, ad esaminare ed a investigare.

Stuart Mill attribuiva un altissimo valore pratico alla controversia puramente teorica, allora combattuta fra l'empirismo e la speculazione. Non si può, egli opinava, trionfare delle opinioni false e dei falsi indirizzi nel campo morale, religioso e sociale, se non si confuti l'affermazione che le verità possono venir acquistate per mezzo dell'intuizione immediata sulla via del pensiero puro ed indipendentemente dall'esperienza e dall'osservazione. Questa affermazione erige in realtà una semplice opinione ad una dimostrazione di sè stessa. Mai non venne immaginato un mezzo migliore per mantenere con sicurezza tutti i pregiudizi radicati! Mill vi oppone la derivazione di ogni conoscenza dell'esperienza e la spiegazione di tutte le facoltà intellettuali e morali mediante la legge dell' associazione delle rappresentazioni. Questa concezione apre al pensiero un'intera serie di problemi, mentre la filosofia intuitiva, la quale segue la reazione del secolo diciannovesimo contro il diciottesimo, favorisce l' indolenza intellettuale ed offre nello stesso tempo protezione ad ogni specie di pregiudizi conservativi. Questo pensiero formò la base delle sue due opere filosofiche capitali: *System of Logic* (1843), ed *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865). Nella sua logica egli ha dato per la prima volta una teoria dell'induzione ed ha sistematizzato i metodi dell'esperienza, così come Aristotile aveva sistematizzato i metodi nei quali si muove il ragionamento deduttivo. Aristotile aveva per precursori i filosofi ed i sofisti greci e per base le ferventi discussioni che avevano luogo in Atene specialmente nelle scuole socratiche. Stuart Mill edificò sulla storia della scienza naturale moderna degli ultimi tre secoli e sull'analisi di quelle forme in

cui erasi costituito il pensiero della stessa. La sua opera è l'esposizione più perfetta, che mai sia stata data, dell'empirismo nella teoria della conoscenza, così come quella di suo padre nell'*Analysis* lo è per l'empirismo nel campo psicologico. Nel fondamento della logica di Mill si manifesta un'evidente e perniciosa influenza delle teorie psicologiche del padre, teorie a cui egli in sèguito rinunziò (nelle annotazioni ad una nuova edizione dell'*Analysis*, e nell'opera sulla filosofia di Hamilton) senza tuttavia aver chiara coscienza della portata di questa rinunzia per la teoria della conoscenza. Il suo grande amore per la verità, il quale si dimostra nel suo zelo indefesso di voler approfondire ogni obbiezione per meglio metterne in rilievo tutta l'efficacia, gli aprì lo sguardo a verità che egli non aveva in principio della sua carriera potuto scorgere. Nel 1830 incominciò l'elaborazione della sua logica, ed ancora nell'ultima edizione dell'opera sulla filosofia di Hamilton, ossia verso la fine della sua vita, apporta alla sua concezione modificazioni rese necessarie dall'incessante studio dei problemi. Mentre da principio parte dal concetto di Hume e di James Mill che la coscienza sia una serie od un aggregato di elementi indipendenti, i quali verrebbero reciprocamente collegati conforme alle leggi dell'associazione in modo puramente esterno ed invero anche inspiegabile, in ultimo riconosce l'unità e la connessione della coscienza come fatto psicologico fondamentale. " Il principio unificatore „ che Hume aveva voluto eliminare, venne da Mill riconosciuto come pietra angolare. Ciò segna una rottura con l'antica scuola inglese; rottura di cui Mill non vide tutta l'importanza.

Oltre agli accennati scritti puramente filosofici (a cui devesi aggiungere un'opera interessante su Augusto Comte) egli compose ancora una serie di altre importanti opere di argomento sociale e politico. Al numero di queste ultime appartiene l'opera intitolata *Principles of Political Economy* (1848), nella quale egli concepisce l'economia politica come una parte della sociologia, e separa le leggi della produzione dalle leggi della ripartizione, la qual separazione gli fornisce la possibilità di riconoscere tutto ciò che di giustificato si contiene nel sistema socialistico. Mentre fino allora, seguendo le orme del padre e di Bentham, aveva combattuto il dominio di classe e lottato per la libertà individuale, ora vede chiaramente che dietro all'emancipazione politica esiste una questione ben più grave, quella sociale. Già i sansimonisti avevangli

aperto gli occhi su questo punto. Che in lui non venisse tuttavia meno la convinzione dell'importanza della libertà individuale lo dimostra il suo *Essay on liberty* (1859). Nello scritto *Utilitarianism* difende contro gli avversari la teoria etica dell'utilità, e nelle *Considerations on representative government* (1860) espone le sue teorie politiche.

Mill fu dal 1865 al 1868 membro della Camera Bassa e si acquistò molta considerazione per la chiarezza e per la solidità delle sue cognizioni, sebbene prendesse di preferenza la parola sulle questioni meno popolari. In una lettera del 19 dicembre 1888, (citata da Gomperz in: *John Stuart Mill. Ein Nachruf*, Wien, 1889, p. 46), Gladstone si è espresso sull'attività parlamentare di Mill nei termini seguenti: " Le eminenti doti intellettuali di Mill già ci erano note prima che egli entrasse a far parte del Parlamento. Ciò che la sua presenza in esso rivelò, per lo meno a me, fu la nobiltà non comune del suo carattere. A quel tempo io usavo chiamarlo famigliarmente..... il santo del razionalismo..... Egli era completamente inaccessibile e superiore a tutte le sollecitazioni ed a tutte le ragioni di cui i parlamentari sogliono per via del loro egoismo, subire l'influenza. I suoi discorsi ed il suo contegno equivalevano ad una predica. Del resto egli era veramente un filosofo, ma niente affatto un visionario. A mio parere, egli riuniva il buon senso ed il tatto pratico dell'uomo politico all'alta indipendenza del pensatore solitario. Non è necessario che io dica come salutassi con gioia il suo apparire e come profondamente mi abbia afflitto la sua scomparsa, e ciò nell'interesse di tutta la Camera dei Comuni. L'opera sua era proficua per tutti. Tali uomini sono rari — bisogna dolorosamente riconoscerlo — in tutti i partiti ed in tutti gli indirizzi politici ". La ragione per cui Mill non venne più eletto va ricercata parte nelle sue opinioni religiose che i suoi avversari fecero valere contro di lui, parte nel fatto che le sue idee politiche radicali andavano troppo oltre per quella classe di elettori che gli avevano in ultimo dato il voto.

Stuart Mill morì il 5 maggio 1873 durante un soggiorno ad Avignone. Con lui sparì uno dei più grandi, dei più leali e dei più nobili intelletti del secolo, uno di coloro che possiamo con ragione mettere a fianco degli uomini più grandi delle età passate. La sua vita, quale egli stesso ce l'ha descritta, è una sorgente di utili insegnamenti pratici, ed i suoi scritti illuminano di una luce nuova alcuni fra i più importanti problemi del pensiero umano (96).

b) La logica induttiva.

La principale forza di Mill come pensatore sta specialmente nell'infaticabile perseveranza con cui egli gira e rigira intorno ai problemi esaminandoli sotto ogni loro possibile aspetto per giungere alle loro ultime presupposizioni. Nelle ultime edizioni del *System of Logic*, nelle quali è tenuto conto delle obbiezioni sollevate contro le sue teorie, l'esposizione assume un carattere dialogico. Alla stessa guisa che l'autore di un dialogo, quando questo possa realmente dirsi tale, si studia di porre in rilievo nella forma più possibilmente chiara e caratteristica i diversi punti di vista, così anche Mill rivolge tutti i suoi sforzi a porre nella miglior luce le opinioni e le obbiezioni dei suoi oppositori; questi vengono anzi da lui piuttosto considerati come collaboratori. Che la sua intelligenza di punti di vista a lui estranei avesse i suoi limiti è cosa naturale; questi erano gli stessi limiti che erano imposti alle sue ricerche dalla sua individualità e dal punto di partenza del suo pensiero. Ad un esame critico questo limite appare tanto più evidente, in quanto il fondamento psicologico di tutta la sua teoria della conoscenza si sposta in lui senza che egli sembri accorgersene. Chi vuole giudicare Mill deve anzitutto riguardarlo come un grande investigatore. Il suo valore filosofico non dipende dall'essere o non essere riescito a svolgere l'empirismo in una forma così assoluta come lo stesso Hume non si sarebbe ancora pensato. Mill contrappone la logica dell'esperienza alla logica del pensiero puro, ora come il suo contrario, ora come il suo complemento. Il pensiero puro non può estendere la nostra conoscenza, esso non ha altro effetto che di armonizzare il mondo delle nostre rappresentazioni. Nuove verità possono soltanto venir acquistate per mezzo dell'osservazione e dell'esperienza; onde si presenta la domanda per quali vie noi possiamo sul fondamento dell'osservazione dimostrare queste nuove verità. Mill annette maggior importanza alla dimostrazione che non alla scoperta. Il principale interesse sta per lui nel sottoporre tutte le opinioni alla prova del fuoco prima di accoglierle nel cielo della verità. Il modo in cui le opinioni hanno origine lo interessa meno; per lui l'essenziale sta nella loro giustificazione logica. Mill vede, così come Carlyle, l'importanza ed il valore pratico della filosofia in ciò, che essa è una

lotta contro l'abitudine. Le opinioni che si sono formate nell'uomo mediante l'associazione spontanea delle rappresentazioni o che furono conservate dalla tradizione debbono venir vagliate ed esaminate, affine di eliminare i pregiudizi che ostacolano il corso del progresso. Le grandi speranze di Mill circa il progresso del genere umano trovarono un grande appoggio nella sua dottrina dell'esperienza come origine di tutte le conoscenze.

Astrazion fatta dei casi in cui un principio universale vien stabilito da un'autorità, come avviene dei principii teologici e giuridici, ogni principio universale non è, secondo quanto afferma Mill, che la somma di una serie di singole osservazioni. La logica deduttiva, la quale incomincia con principii generali, presuppone quindi una logica induttiva, la quale indica il modo con cui noi, partendo da osservazioni particolari, giungiamo a principii generali. Il pensiero puro presuppone sempre l'esperienza. Se per es. io argomento: " Tutti gli uomini sono mortali — il duca di Wellington [il quale ancora viveva allorchè Mill scriveva la sua *Logica*] è un uomo — dunque il duca di Wellington è mortale ", è chiaro che per giustificare il primo principio della mortalità di *tutti* gli uomini, io debbo propriamente avere la certezza che il duca di Wellington debba parimenti morire. Ma in realtà, dice Mill, io non argomento la morte di Wellington dalla morte di *tutti* gli uomini, bensì argomento la morte di questo singolo uomo, di Wellington, da una numerosa serie di esperienze della morte dei singoli uomini. Se io realmente sapessi che *tutti* gli uomini sono mortali non avrei bisogno di trarre alcuna conclusione, poichè in questo caso la mortalità di Wellington sarebbe compresa nella mortalità universale. Il mio ragionamento è quindi propriamente il seguente: Giovanni è mortale, Tommaso è mortale, e così via — quindi anche Wellington è parimente mortale. Ogni sillogismo la cui premessa maggiore non sia stabilita da un'autorità, si basa dunque in realtà su di una *conclusione da particolare a particolare*. È questa quella forma di ragionamento da cui sono derivate così l'induzione come la deduzione, — in primo luogo l'induzione, poscia la deduzione. Il principio di tutto il processo teoretico consiste nel simultaneo presentarsi a me di due fenomeni (per esempio dell'uomo e della morte). Fatta una volta l'esperienza di tale coincidenza, al manifestarsi del primo fenomeno subito sorge l'aspettazione del secondo. Se quest'aspettazione vien confermata, io riunisco tutte queste

esperienze in un principio *generale*, ossia, in un principio che mi offre in un breve compendio *tutte le mie esperienze*. Di più esso non può darmi, quando io non voglia intraprendere una generalizzazione infondata. Ogni ragionamento procede quindi dal particolare al particolare (from particulars to particulars). Un siffatto modo di ragionare già si riscontra nei fanciulli. Quando il fanciullo vede la fiamma a cui si è una volta scottato, ritrae la mano non perchè abbia fissato un principio generale, ma perchè la vista del fuoco richiama immediatamente in lui la rappresentazione del dolore. Anche gli animali possono ragionare in questo modo, poichè non soltanto il fanciullo scottato, ma anche il cane in condizioni identiche rifugge dal fuoco (*Logic Book,* II, chap. 3, § 3).

Mill vede naturalmente con chiarezza che questo passaggio immediato da una percezione ad una rappresentazione o ad un'aspettazione non è che un'associazione la quale non può venir giustificata a priori. Essa appartiene a quella specie di associazioni a cui James Mill tentò di ricondurre ogni associazione, ossia all'associazione " per contatto ": noi abbiamo veduto spesso *A* e *B* insieme, ed ora ripresentandosi *A* ci attendiamo di rivedere nuovamente *B*. Ma come si potrà ora *dimostrare* la validità di una tale aspettazione ? Giacchè nella logica non si tratta già di ciò che noi riconosciamo come valido, ma di ciò che noi *dobbiamo* riconoscere come tale (" Evidence ist not that which the mind does or must yield to but that which it ought to yeld to ". *Logic. Book*, III, chap. 21, § 1). Con qual diritto dal manifestarsi di un fenomeno *(A)* noi argomentiamo il manifestarsi di un altro fenomeno *(B)* diverso dal primo ?

Fondandosi sulla storia delle scienze sperimentali, nel che Mill riconosce di aver avuto per precursori Comte, Whewell e John Herschel (*On the Study of Natural Science*, London, 1830), egli stabilisce ora quattro metodi principali per poter distinguere fra collegamenti validi e collegamenti non validi. L'esposizione molto particolareggiata di questi metodi (dei quali già Herschel aveva abbozzato i tratti principali) forma una delle parti più importanti dell'opera di Mill. Noi possiamo qui trattenerci solo su di uno dei punti principali, ossia sull'importanza attribuita da Mill ai casi negativi, vale a dire, a quelle esperienze in cui un fenomeno non si manifesta. quantunque si presentino le medesime circostanze, eccetto qualcuna, che accompagnano quelle esperienze in cui esso

si manifesta. In tali casi trova applicazione il *metodo della differenza*, il principale metodo induttivo (Esso venne segnalato da Bacone come una delle più importanti " instantiae solitariae ". Vedi vol. I, p. 189). Nelle particolari circostanze onde l'esperienza in cui si presenta il fenomeno si distingue da quella in cui questo non si presenta, noi dobbiamo allora vedere qualche cosa che è in connessione causale con il fenomeno (o come causa o come effetto, od in modo che quello e questo siano effetto della medesima causa). Al manifestarsi di *A* noi dobbiamo con ragione attenderci il manifestarsi di *B* solo quando siasi dimostrato che il non manifestarsi di *A* conduce con sè il non manifestarsi di *B*. Così per stabilire una legge in relazione al rapporto fra *A* e *B* noi abbiamo bisogno di due soli casi, l'uno positivo, l'altro negativo.

Tuttavia soltanto nei casi molto semplici il ragionamento è così semplice. Trattandosi di rapporti più complicati dove concorrono molti elementi varii, noi dobbiamo dapprima scomporre il fenomeno nei suoi particolari elementi, poscia indagare per mezzo di semplici induzioni come agisca ognuno di questi elementi, in sèguito cercar di scoprire per mezzo della deduzione a quale risultato conduca la cooperazione di essi, ed in ultimo dimostrare mediante l'osservazione che i nostri ragionamenti od i nostri computi si accordano realmente con l'esperienza. Tutto il processo conoscitivo è dunque composto di tre momenti, dell'induzione, della deduzione e della verificazione. — Ben lungi dal misconoscere l'importanza del metodo deduttivo, Mill vede anzi nella parte che esso ha in una scienza una prova della perfezione di questa scienza. Senonchè egli insiste nell'affermare che ogni deduzione si fonda in ultimo sull'induzione e deve venir confermata dalla concordanza dei suoi risultati con l'esperienza. Rigetta il pensiero puro solo quando questo non abbia ai suoi inizi un fondamento empirico ed alla sua conclusione una conferma empirica.

Il metodo della differenza, il quale deve reggere tutto l'edifizio della conoscenza, è, come ben vede Mill, dimostrativo solo quando noi partiamo dal fatto che la connessione della natura è tale che ciò che è una volta accaduto ritornerà ad accadere quando si ripetano i medesimi rapporti. La regolarità della natura o la legge causale è dunque la presupposizione di tutti i nostri ragionamenti relativi ai fenomeni reali. Investigando la possibilità di una dimostrazione del principio causale, Mill riprende ad esaminare il grande

problema già studiato da Hume e da Kant. Egli lo risolve secondo lo spirito di Hume, ma in modo da illuminarne il lato logico, mentre Hume l'aveva ritenuto come logicamente inspiegabile, per cui non rimaneva altro scampo fuorchè dare una spiegazione puramente psicologica dell'origine del concetto della concatenazione causale.

Mill contesta che il principio causale si fondi su d'una fede immediata, su d'un'intuizione od un istinto. Anzitutto fede ed istinto non sono una prova. Una forte e salda associazione di rappresentazioni può provocare una convinzione che nessuna controprova può scuotere; ma la forza di essa non è per sè stessa una prova. Per altra parte, Mill opina, non sarebbe impossibile eliminare il concetto di causalità e lasciar da una parte l'“ istinto „. Ad ognuno che sia avvezzo all'astrazione ed all'analisi e la cui immaginazione possa liberamente spaziare, non sarà impossibile immaginare un *caos* assoluto in cui i fenomeni si succedano in modo costantemente vario, senza una legge determinata. È ben noto di più che gli uomini non hanno in tutti i tempi creduto alla legge causale; essi hanno accolto il “ caso „ ed hanno attribuito una realtà “ alla libera volontà „. Quindi per esplicarci la validità della scienza sperimentale noi non abbiamo neppur bisogno di assumere la validità della legge causale per tutti i fenomeni, ma solamente per quella sfera in cui si muovono le nostre indagini; il moto dei pianeti può, per esempio, essere sottoposto a determinate leggi, quand'anche non lo siano il vento e le variazioni climateriche. E noi non abbiamo alcun diritto di estendere la validità della legge causale oltre la parte dell'universo a noi nota. Le esperienze possono soltanto venir fondate per mezzo di altre esperienze, il vero fondamento dell'esperienza deve venir trovato per mezzo dell'esperienza. La stessa esperienza ci deve dire fin dove noi possiamo fare fidanza sull'esperienza. Noi dobbiamo fare dell' esperienza il criterio di sè stessa (*We make experience its own test. Logic*, III, 4, 2).

Lo stesso principio causale deve dunque venir fondato sull'esperienza e per mezzo dell'induzione. La nostra convinzione che un fenomeno non si manifesti quando non sia preceduto da un' altra determinata esperienza si fonda sulle innumerevoli constatazioni da noi fatte di una siffatta connessione dei fenomeni. E della convinzione della validità della legge causale per un singolo fenomeno come della convinzione della futura morte del duca di Wellington.

Anche qui ha luogo un ragionamento dal particolare al particolare. Mill opina nondimeno che la legge causale si fondi su così numerose esperienze che noi potremmo dire con ragione che essa è la generalizzazione più vasta. Quando noi facciamo di questa legge un appoggio alle nostre conoscenze più limitate ne eleviamo di un grado la certezza.

Ma la logica induttiva doveva appunto dimostrare come sia legittimo collegare per il futuro due rappresentazioni (per es. A e B) le quali si sono in antecedenza presentate unite; " l'argomentazione " dal particolare al particolare è invece per sè stessa null'altro che un'associazione. In realtà noi non ci siamo avvicinati di un sol passo alla dimostrazione di quella legittimità con l'aver constatato che questa si fonda sul principio causale; imperocchè questo medesimo principio si fonda a sua volta sull' " argomentazione " dal particolare al particolare, quindi sull'associazione, per quanto innumerevoli ripetizioni rafforzino quest'associazione (Nel caso del principio causale A è " il manifestarsi di un fenomeno ", B " il manifestarsi di un altro determinato fenomeno "). Mill si muove in un circolo (97), o meglio non avanza propriamente di un passo. Con lo stabilire il principio causale come base ultima delle induzioni particolari ha propriamente soltanto potuto stabilire che le associazioni più difficili a scomporsi sono in grado di proteggere quelle più facilmente scomponibili e meno costanti; un'abitudine nuova può venir rafforzata da un'abitudine antica di natura affine. Ma ciò non è una dimostrazione.

Mill si lasciò certamente condurre tropp'oltre dal suo zelo nel distruggere tutti i principî aprioristici. Egli scambiò — precisamente come molti dei suoi avversari — la derivazione di un principio dalla natura della coscienza con la dimostrazione della sua validità reale. Ha piena ragione quando afferma che l'essere un principio profondamente radicato nella natura della nostra coscienza non è ancora una prova della sua validità reale. Ma non sarebbe impossibile che vi fossero ipotesi a noi imposte dalla natura della nostra coscienza, ed il cui esame in particolare sarebbe còmpito della scienza sperimentale. Ufficio della conoscenza scientifica sarebbe allora quello di precisare e di verificare le presupposizioni formatesi spontaneamente. Mill diffidava subito dell'affermazione che le ipotesi spontanee possano avere importanza per la conoscenza; egli temeva che si volesse insinuare di contrabbando

un qualche domma. Il suo sospetto fu fatale alla sua teoria della conoscenza: esso gli impedì di procedere innanzi d'un sol passo.

Un' argomentazione dal particolare al particolare effettivamente non esiste, quando per argomentazione s'intenda un processo che conduca *necessariamente* da un' affermazione ad un' altra, e quando non si voglia sopprimere ogni differenza fra l'argomentazione e la pura associazione di rappresentazioni. La ragione del passaggio da un particolare ad un altro può solamente risiedere nella somiglianza fra quel primo particolare ed un altro particolare osservato in antecedenza: poichè ad A_1 corrisponde B_1, io argomento che ad A_2 corrisponde B_2. Ciò che qui permette il passaggio è un' analogia, ed il decidere se il passaggio sia o non giustificato si fonda sull'esame del valore dell'analogia. Mill riconosce ora che ogni argomentazione si fonda sul rapporto di somiglianza (*Logic*, II, 3, 3 e III, 3, 1); ma non vede che con ciò è tolta la possibilità di un'argomentazione da particolare a particolare, così come egli l'ha descritta, e che il principio di identità diviene l'ultima presupposizione di ogni argomentazione, così induttiva come deduttiva. Un cieco accoppiamento di rappresentazioni non è ancora una connessione logica: soltanto quando si possa mettere in luce il rapporto di identità può dirsi di avere un rapporto logico (98).

In coerenza al suo empirismo puro, Mill considera nondimeno gli stessi principii logici fondamentali come fondati sull'esperienza. Assai presto io imparo che la luce e le tenebre, il moto e la quiete, il passato e l'avvenire sono predicati diversi ed inconciliabili. Io so che mi è impossibile il credere a qualche cosa ed il non credervi nello stesso tempo. Il credere ed il non credere sono due stati intellettuali incompatibili. Mediante la generalizzazione io deduco ora il principio che ciò che si contraddice non può esser vero. Ma questo principio non può possedere una necessità che oltrepassi i limiti di ciò che è insegnato dall'esperienza. Anche quando noi dobbiamo arrestarci dinanzi ad affermazioni che non possiamo ripudiare senza sentire una interna contraddizione, non possiamo da ciò conchiudere che ciò sia in realtà impossibile. Possono esservi associazioni di rappresentazioni così salde da non poter più essere scomposte. Ma la storia della scienza ci mostra abbastanza che può esser vero anche ciò che un tempo veniva considerato come impensabile. Quando noi vediamo che delle cose inconcepibili possono nel corso del tempo divenir concepibili, l'inconcepibilità di ciò che

contraddice ad un' affermazione non può essere una prova della verità di questa. Noi impariamo a distinguere ciò che è possibile e reale per via dell'esperienza e non mediante criterii soggettivi. — Delle due questioni se vi siano contraddizioni che siano qualche cosa di più di associazioni di rappresentazioni in fatto indissolubili, e se noi possiamo legittimamente affermare che ciò che si contraddice non può esistere, quest'ultima ha evidentemente un maggior interesse per Mill. Nei suoi scritti ulteriori (*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 2ª ed., p. 67) si esprime anzi con qualche dubbiezza intorno alla questione se e fino a qual punto l'inconciliabilità di due affermazioni contradditorie abbia la sua ragione nella natura originaria della nostra coscienza o scaturisca dall'esperienza; sta però fermo nel sostenere che una necessità soggettiva non può fondare una realtà oggettiva. Nondimeno Mill non vede qui l'efficacia stimolatrice della contraddizione. La contraddizione rivelantesi in alcuno dei principii derivanti dall'esperienza è appunto ciò che ci propone nuovi problemi e che ci stimola ad andare innanzi affine di eliminare la contraddizione. Se noi non ci servissimo continuamente della contraddizione come criterio, il nostro pensiero ristagnerebbe. Alla stessa guisa che il principio causale ci dà le ipotesi, il principio della contraddizione ci crea i problemi. Anche qui la sospettosa diffidenza di Mill lo ha condotto troppo oltre.

I principii matematici sono, così come i principii logici, generalizzazioni conformi all'esperienza. La matematica è bensì una scienza della ragione che sulla via del pensiero conduce a risultati necessarii; essa si basa però su principii che possono essere tolti solo dall'esperienza. Così le definizioni geometriche contengono elementi tolti dall'esperienza, per quanto questi elementi empirici siano esposti con una maggior perfezione e precisione che non presenti l'esperienza. La definizione del circolo comprende, per esempio, in sè che tutti i raggi sono di egual grandezza, ciò che non si può verificare dei raggi di un circolo reale. Tutti i circoli reali costituiscono nondimeno delle approssimazioni maggiori o minori al circolo ideale per rapporto al quale la geometria dimostra i suoi principii, e quanto maggiore è l'approssimazione tanto maggior validità acquista l'applicazione di questo principio alla realtà. Noi facciamo un salto da un' uguaglianza approssimativa ad un' uguaglianza assoluta, perchè con ciò veniam posti in grado di dedurre

delle conseguenze; e nell'applicazione di queste conseguenze noi teniamo conto del grado di approssimazione. La geometria ha dunque per base delle ipotesi o, se così si vuole, delle finzioni. Affinchè la geometria abbia validità reale si deve presupporre che la natura dello spazio corrisponda alle osservazioni di cui noi ci serviamo per formare le nostre ipotesi ideali o finzioni. Ma noi non possiamo sapere a priori se lo spazio sia in tutto l'universo di tal natura. Se Mill avesse esaminato più a fondo il processo di idealizzazione che conduce a stabilire le ipotesi della geometria avrebbe forse dato una diversa impronta alla sua teoria della conoscenza, inquanto avrebbe veduto che si può benissimo riconoscere un elemento aprioristico della nostra conoscenza senza perciò accettare che si possa senz'altro fondare su di esso delle affermazioni circa la natura della realtà. Il tentativo di Mill di svolgere coerentemente l'empirismo e di prendere sul serio la teoria della *tabula rasa* non può adunque dirsi riuscito. Ma questo tentativo lo condusse a ricerche sottili e minutissime per mezzo delle quali egli pose in più chiara luce la natura della nostra conoscenza. Questo medesimo tentativo può venir considerato come un contrapposto al metodo dialettico di Hegel: mentre Hegel volle svolgere la verità per un' autoesplicazione del pensiero puro, Mill cercò di svolgerla mediante l'aggregamento di rappresentazioni indipendenti tolte dall'esterno.

Una particolarità della teoria della conoscenza di Mill è la sua dipendenza dalle sue presupposizioni psicologiche. Mill costruisce la sua logica sulla psicologia di suo padre. L'associazione per contatto come forma fondamentale di tutte le associazioni di rappresentazioni e l'associazione indissolubile come spiegazione di ciò che ci appare come inconcepibile sono i mezzi con cui opera. La *psicologia* è per lui la scienza fondamentale che regge tutte le altre scienze. Le leggi dell'associazione sono le leggi fondamentali di tutta la nostra conoscenza.

Mill non ha dato egli stesso un'esposizione della psicologia, ma ha nella sua logica trattato del metodo della medesima ed in altri scritti (*Examination*, 1865, e nelle annotazioni all'*Analysis* di James Mill, 1869) ha trattato in modo interessante alcune questioni psicologiche. L'esposizione della psicologia a cui egli aderì nei suoi ultimi anni è quella data da Alexander Bain, suo amico e discepolo, nelle due opere principali *The Senses and the Intellect* (1856) e *The*

Emotions and the Will (1859). In queste opere è nondimeno abbandonata la rigida psicologia dell'associazione, quale era stata insegnata da James Mill, e, sotto l'influenza di Hamilton, vi è riconosciuta la relazione di somiglianza come fondamento di tutte le associazioni di rappresentazioni, anche dell'associazione per contatto. Mill aderisce a quest'opinione nelle sue annotazioni all'*Analysis*. La relazione di somiglianza doveva ora, a voler essere conseguenti, acquistare nella teoria della conoscenza un' influenza maggiore di quella che Mill le avesse concesso nella propria logica nella quale, come vedemmo, fonda ogni argomentazione sull'associazione per contatto. Invero, già nella *Logica* (I, 3, 11; 5, 6) riconosceva il rapporto di somiglianza e di differenza come un rapporto particolarmente irreduttibile; tuttavia egli non indagò meglio la parte rappresentata da questo rapporto in tutte le associazioni di rappresentazioni ed in tutti i processi del pensiero. Ancora nei suoi ultimi scritti Mill vuol attenersi alla concezione di Hume e di James Mill della coscienza come una serie di stati, solo aggiunge: di stati reali o possibili. Ma egli trova una difficoltà che non si era presentata ai suoi predecessori. Nella memoria e nell'aspettazione si contiene la presupposizione che *io stesso e non altri* in altro tempo mi sono trovato o mi troverò in quel certo di stato di coscienza del quale ho la rappresentazione. Nella coscienza deve dunque contenersi qualche cosa di più dei singoli membri che formano la serie. Come può una serie sapere che essa è una serie, e che possiede membri passati e che ne possiederà dei futuri? Fra i singoli membri della coscienza, fra le particolari sensazioni e rappresentazioni si manifesta l'esistenza di un *legame*, il quale è altrettanto reale quanto i singoli membri stessi e non è un puro prodotto del pensiero. Se noi vogliamo dare un nome a questo tratto di congiunzione della nostra coscienza, dobbiamo chiamarlo io o noi stessi (*Examination*, chap. 12. Le espressioni più caratteristiche e decisive si presentano soltanto nelle edizioni posteriori). Nelle annotazioni all'*Analysis* (II, p. 175) Mill si esprime nel modo seguente: " Vi è fra tutti i membri della serie un certo legame pel quale io dico che essi sono sensazioni di una persona, la quale ha continuato ad essere la medesima persona..... e questo legame costituisce il mio io ". Più in là, aggiunge Mill, noi non possiamo spingerci per ora sulla via dell'analisi psicologica. Con questo la psicologia dell'associazione era definitivamente abbandonata. Mill aveva aperto a

sè stesso una trappola, come benissimo si è detto, nella sua propria filosofia. Il " principio unificatore „ doveva apparire ad Hume come un enigma, perchè egli partiva dalle sensazioni e rappresentazioni particolari come dall'unico reale (Vedi volume I, p. 418 e seg.). Se ora Mill riconosce questo principio di unità come altrettanto reale quanto i singoli elementi, egli corregge tutto il concetto della coscienza dal quale erano partiti Hume e dopo di lui James Mill. Le leggi dell'associazione possono ora essere solamente forme speciali " del principio unificatore „: la scuola inglese ha per mezzo dell'analisi indefessa delle medesime corretto il suo proprio principio (99). Mill cade con sè stesso in contraddizione in quanto riconosce il rapporto di somiglianza ed il principio d'unità come realtà, pur avendo costrutto la sua logica sull'associazione puramente esteriore e casuale. Ma l'essere egli in questo modo riuscito a risultati che conducevano al di là delle sue presupposizioni, originarie, è una prova dell'onestà e della profondità delle sue ricerche.

Dobbiamo ancora accennare ad una particolare applicazione fatta da Mill delle leggi dell'associazione. Egli cerca di mostrare come da esse si possa spiegare la credenza in un mondo esteriore. Ciò che io so del mondo, lo so dalle mie sensazioni. Ma esiste dunque realmente un mondo, nel senso che debba esservi qualche cosa di diverso dalle mie sensazioni? Il dato reale è formato dalle sensazioni che io ho in questo momento. Ma oltre a queste io ho nella mia memoria e nella mia aspettazione delle rappresentazioni di possibili sensazioni, rappresentazioni che possono formare, per via della ripetizione e dell'associazione, dei gruppi saldamente connessi. E questi gruppi si presentano sempre a noi nella nostra rappresentazione nel medesimo modo, siano essi dati come sensazioni o no. Che cosa è altro il cosidetto oggetto " esterno „ fuorchè la possibilità, determinata da certe regole, che certe sensazioni si ripetano nella stessa maniera come già io le ho avute? — La mia credenza che vi sia qualche cosa di indipendente dalla mia coscienza vien rafforzata quando io faccio l'esperienza che altri esseri sensibili passano al par di me attraverso ad una serie eguale di sensazioni regolarmente determinata. Ciò che io intendo per " materia „ non è dunque altro che la possibilità permanente di sensazioni. Le associazioni fisse e comuni di rappresentazioni sono quelle che ci inducono a stabilire il concetto della materia. E poichè noi troviamo che il concetto causale ha valore nella serie delle nostre sensazioni

e rappresentazioni, noi involontariamente lo applichiamo a tutta la serie, a tutto il complesso delle nostre sensazioni e rappresentazioni e consideriamo la materia come causa di esse. — La credenza pratica, la forte inclinazione ad assumere un mondo esteriore non costituiscono per Mill una prova. In virtù del principio dell'associazione fissa, egli opina che una siffatta ipotesi non sia necessaria. Non si ha bisogno di assumere null'altro di esistente fuorchè la coscienza; soltanto si deve assumere, oltre la coscienza realmente data, anche la *possibilità* di nuovi stati di coscienza. È chiaro che in questa " possibilità " si cela la " cosa in sè " di Kant. Quando Mill dice (*Examination*, 2ª ed., p. 189): " Il non io potrebbe essere puramente una forma in cui la coscienza rappresenta a sè medesima le possibili modificazioni dell'io ", devesi domandare se l'io medesimo è in grado di realizzare queste possibilità, nel qual caso esso troverebbe in sè stesso la spiegazione dei mutamenti del suo stato. Se si risponde affermativamente, allora bisogna ammettere che l'io crea il suo mondo interiore dal nulla; se si risponde negativamente, si deve o negare il principio causale o assumere una realtà fuori dell'io. Mill non esamina più profondamente questo lato della questione e in genere rileva troppo debolmente la connessione in cui il problema della realtà del mondo esteriore si trova col problema causale.

c) I principii dell'etica.

In nessun luogo si dimostra così chiaramente la posizione particolare di Stuart Mill nella storia del pensiero come nella sua etica. Educato nello spirito del secolo diciottesimo, egli cercò con rettitudine di far suoi i punti di vista della nuova epoca; ma per essere le sue presupposizioni tolte dall'antica scuola, mentre il fine che egli vuol raggiungere ed i punti di vista che egli riconosce sono dovuti all'influenza di motivi nuovi, ne deriva al suo pensiero, in alcuni punti decisivi del medesimo, una duplicità da lui non sempre notata. Nel campo etico questa duplicità consiste in ciò, che egli mantiene costantemente il principio dell'utilità, che aveva imparato a riconoscere alla scuola di Bentham, ma lo vuol completare mettendolo in accordo con la filosofia dell'individualità, la cui etica è di carattere più soggettivo. Egli vide con chiarezza

che questa concordanza avrebbe costituito il compito più importante dell'etica futura, sebbene non sia pervenuto a risolvere teoricamente tale questione. La crisi intellettuale da lui attraversata ad un certo punto del suo svolgimento venne appunto determinata da questo problema. Che egli abbia in pratica, nell'arte della vita, nella sua grande ed importante attività accoppiato in rara misura la considerazione dello svolgimento interiore della vita individuale alla considerazione degli effetti esteriori delle singole azioni ci è attestato dalla sua biografia. Ma egli non fu in grado di darci la teoria di quest'arte.

La ragione per cui egli non riuscì in ciò va specialmente ricercata nella sua grande venerazione per Bentham e per suo padre. A suo tempo, durante quel periodo violentemente agitato che susseguì alla crisi, erasi espresso energicamente contro l'utilitarismo di Bentham, a cui muoveva il rimprovero di mettersi da un punto di vista puramente esteriore, quasi commerciale. Ora credeva di avere superato la reazione contro la concezione, nella quale era stato cresciuto e si levò come difensore di questa senza avere un'idea ben precisa di quanto egli avesse modificato la teoria di cui facevasi sostenitore. Non si pose abbastanza in guardia contro l'antico utilitarismo, ed in alcuni punti la sua teoria è assai più determinata da'esso di ciò che non lo permetta la coerenza. Perciò il suo scritto intitolato *Utilitarianism* è riuscito una delle sue opere più oscure.

Noi possiamo avere un criterio chiaro e naturale nell'apprezzamento etico — di ciò Mill fu costantemente convinto — solo col rimanere agli effetti delle azioni. Se domandiamo *perchè* un'azione è buona, la decisione dipenderà sempre in ultimo dalla circostanza se quest'azione sia in qualche punto ed in qualche misura stata causa di un sentimento di piacere. La natura umana è così fatta che non desidera mai se non ciò che sia o la felicità completa od una parte della felicità od un mezzo per conseguire la medesima. Ogni azione vien giudicata — e deve venir giudicata — secondo la misura in cui essa conduce a ciò che in tal modo è sempre l'oggetto ultimo del desiderio umano. In ciò sta l'applicazione del principio dell'utilità.

Alla domanda la felicità *di chi* debba dare il criterio dell'apprezzamento, Mill risponde: " Non la maggior felicità di colui che agisce ma la maggior somma possibile della felicità complessiva ".

Ed egli non dà ragione di questa affermazione, come Bentham nella *Deontology*, col rinviare all'armonia del ben inteso interesse egoistico, ma colla spiegazione psicologica dell'originarsi del sentimento morale. Il sentimento morale fa sì che noi possiamo aspirare a produrre la felicità anche quando questa non sia la nostra propria.

Stuart Mill non ritiene il sentimento morale come innato, ma lo considera come un prodotto molto complesso. I più importanti elementi del medesimo sono la simpatia, la paura, i sentimenti religiosi di varie specie, le esperienze degli effetti delle azioni, la stima di sè, il desiderio della stima altrui. In questo carattere estremamente complesso va ricercata la causa del carattere mistico con cui si presenta la rappresentazione del dovere morale. È necessario sradicare una grande quantità di sentimenti prima di poter fare qualche cosa che sia in contrasto a ciò che è ritenuto per giusto. L'associazione di quei diversi elementi è oltre a ciò così salda che il sentimento si presenta come un'unità indissolubile. E poichè le leggi dell'associazione sono leggi naturali, il sentimento morale è, sebbene abbia origine per un lungo processo, un sentimento naturale. Per l'uomo è cosa naturale il parlare, il trarre delle conclusioni razionali, il coltivare i campi e l'edificare delle città, eppure queste attitudini non sono innate, ma acquisite. Se può esservi un elemento del sentimento morale che sia innato, questo è la simpatia. Ma il fattore essenziale risiede nel fatto che la vita sociale abitua tutti gli individui ad avere un interesse comune, a lavorare con forze riunite e ad avere costantemente di mira il bene reciproco. Si forma allora come una specie di istinto che conduce gli individui alla solidarietà del sentire e dell'agire. E quanto più la vita sociale si svolge e si perfeziona abbattendo le barriere tra le varie classi, tanto più cresce la solidarietà. Il sentimento dell'unità può, quando sia continuamente favorito dall'educazione e dall'ordinamento delle istituzioni ed imposto dalla pubblica opinione, diventare una religione. Mediante la vita sociale ha luogo una specie di educazione dell'egoismo per cui il pensiero della felicità altrui, se anche in principio non era che mezzo, diviene in sèguito fine. Mentre Bentham partiva dall'interesse proprio come motivo universale, Stuart Mill era convinto della realtà dei sentimenti disinteressati. Così nel suo interessante scritto su Platone osserva, a proposito della teoria contenuta

nel " *Gorgia* ", essere miglior cosa patire un'ingiustizia che non commetterla: " Il progresso segnato dal " *Gorgia* " è uno dei più grandi che siano stati fatti nella coltura morale; il passaggio ad una elezione disinteressata del dovere per sè stesso segna il passaggio ad uno stato superiore a quello in cui tendenze egoistiche vengono sacrificate ad un lontano interesse egoistico " (*Diss. and Disc.*, III, p. 340).

Stuart Mill propugna così una teoria dell'evoluzione individuale, precisamente come Spinoza, Hartley e James Mill. Si serve — come i suoi predecessori — del principio dell'associazione indissolubile per dare una spiegazione del fondamento interiore dell'etica, mentre si serve del principio dell'utilità per fondare il giudizio delle singole azioni. Per ciò che riguarda la semplicità e la chiarezza dell'esposizione non può sostenere il confronto con Spinoza e con James Mill. Si trova in lui una certa titubanza nella distinzione di ciò che è originario e di ciò che è acquisito, e nello stesso tempo egli si implica in una difficoltà ignorata dai suoi predecessori, coll'assumere delle differenze qualitative dei sentimenti. Un sentimento di piacere non soltanto deve essere più intenso, più costante, più puro da sentimenti dolorosi, più fecondo di effetti piacevoli e comuni ad un numero maggiore di individui di ciò che non lo possa essere un altro sentimento di piacere; ma deve anche essere di una specie qualitativamente superiore, ciò che si riconosce dal fatto che esso viene nuovamente ricercato da colui che già l'ha una volta esperimentato, anche quando non possa venire conseguito che a costo di grandi dolori, e viene preferito alla quantità più grande che sia possibile di un altro sentimento di piacere. Si potrebbe chiedere se la " differenza qualitativa " qui stabilita da Mill non trovi la sua spiegazione in ciò, che certi sentimenti di piacere vengono sanzionati e favoriti dal sentimento morale di cui lo stesso Stuart Mill ha cercato di spiegare l'origine. In ogni caso è questionabile che vi siano differenze qualitative del sentimento; questione questa troppo complicata per poter essere risolta con la semplice dimostrazione data da Mill.

Mentre Stuart Mill, per l'energica affermazione del fondamento soggettivo e per l'accezione di una differenza qualitativa del sentimento molto si scosta dal punto di vista di Bentham, si dimostra pur sempre un benthamista anche troppo fervente col distinguere tra il valore dell'azione ed il valore della personalità agente e nel-

l'opinare che l'etica debba considerare soltanto il primo. Questa distinzione deve apparire insostenibile appunto dal punto di vista dell'utilitarismo. Imperocchè siccome ogni motivo contiene la possibilità di un numero di azioni ben maggiore che non siano quelle considerate e giudicate in un dato istante, l'apprezzamento deve estendersi anche al motivo. Anche quando la singola azione non generi effetti contrarii al principio dell'utilità, dal medesimo motivo possono tuttavia derivare azioni che debbono venir ripudiate, onde il motivo stesso diviene in ogni caso eticamente sospetto. Da ciò la necessità di risalire con l'apprezzamento alla sorgente delle azioni. Nel saggio *On liberty* l'accennata distinzione rappresenta egualmente, come si vedrà, una parte importante.

d) L'etica sociale.

Fra tutte le questioni etiche ed economico-politiche trattate da Mill nei suoi vari scritti e nei suoi saggi noi ne rileveremo qui alcune per meglio chiarire il suo punto di vista etico.

a) L'individuo e la società (*On liberty*, 1859). — Mill lottò per la redenzione e lo svolgimento indipendente dell'individuo. Ma egli vide che la libertà politica non implica la vera libertà, la libertà e l'indipendenza spirituale. In luogo della coazione materiale si ha la pubblica opinione, la polizia morale. E questa tirannia è più pericolosa di quella politica, poichè permette meno vie di scampo, penetra nella vita quotidiana ed asservisce l'anima stessa. Si segue la corrente, trattisi pur anche solo della scelta dei piaceri, invece di seguire il proprio impulso e la propria convinzione. Specialmente in Inghilterra, dice Mill, il giogo della pubblica opinione è molto gravoso, mentre il giogo della legge è più leggero che in altri paesi. Qui si affaccia un grande pericolo: il dominio della massa, della mediocrità collettiva. La massa deve bensì sempre venir guidata da pochi individui — ma essa prende le sue opinioni di preferenza da uomini non molto superiori ad essa. Eppure l'impulso a tutto ciò che è nobile e saggio deriva sempre dagli uomini più eminenti. I pochi uomini originali sono il sale della terra! — Mill non desidera però un culto degli uomini grandi. Tutto ciò che questi possono pretendere è la piena libertà di manifestare le nuove idee. Il potere di esercitare una coercizione corromperebbe

gli stessi grandi. Il mezzo di sottrarci ai pericoli che si contengono nella tirannia dell'opinione pubblica e nell'abbassamento del livello prodotto dal dominio della massa, è la *libertà,* l'unica sorgente perenne ed inesauribile di progresso, giacchè essa crea altrettanti centri indipendenti di riforme quante sono le individualità.

Per ciò che riguarda l'inframmettenza degli estranei nei casi del singolo individuo, Mill stabilisce la massima che si possa limitare la libertà d'azione dell' individuo solo quando sia necessario intervenire per impedire che la sua condotta sia cagione di dolore ad altri. La preoccupazione del bene dell'individuo non è una ragione sufficiente per giustificare una simile inframmettenza. L'unico lato della propria condotta di cui l'individuo debba rendere conto alla società è quello che concerne gli altri. Per inframmettenza Mill intende sia la coercizione materiale, sia la coercizione morale che si contiene nei giudizi degli altri uomini. Riguardo a quest'ultima egli distingue fra " riprovazione o condanna morale „ e " manifestazione del disgusto o privazione della stima „. È questa nondimeno una distinzione molto sottile, poichè io già reco dolore ad un individuo quando gli tolgo la mia stima — dato che egli attribuisca valore a quest'ultima; — che se invece non gliene importa nulla, la mia " riprovazione „ non gli sarà nemmeno cagione di alcun dolore. È questa una distinzione altrettanto difficile quanto quella fra azioni i cui effetti si fanno soltanto sentire a noi stessi ed azioni i cui effetti si fanno sentire anche ad altri. Chi non svolge la propria individualità, chi dimostra mancanza di prudenza e di dignità personale può per questa via privare altri di una forza a cui essi possono pretendere con diritto. Appunto se si afferma con Mill che l'essenziale sta nell'ottenere il più gran numero possibile di punti di partenza indipendenti, è impossibile il circoscrivere un campo che non abbia importanza al di là dei limiti dell'individuo. Questa distinzione fra ciò che concerne l'individuo e ciò che concerne gli altri uomini è altrettanto insostenibile quanto la più sopra accennata distinzione tra il valore dell'agente ed il valore dell'azione. E in ambedue i casi Mill credeva di essere giunto ad una concezione più esatta precisamente in virtù del principio dell'utilità.

Mill afferma l'importanza della più grande libertà possibile tanto per rapporto alle opinioni quanto per rapporto alle azioni. — Se

un'opinione è vera, che danno porterà il discuterla liberamente? Se essa non forma che una parte della verità, soltanto per la libera discussione si potrà decidere della maggiore o minor verità in essa contenuta. E soltanto quando la medesima sia ravvivata dalla discussione, essa acquisterà influenza sul carattere e sulle azioni. Finalmente — quand' anche un' opinione dovesse soltanto essere utile, senza essere vera, anche l'utilità dovrebbe venir discussa al par della verità; ai nostri giorni — Mill crede — l'utilità di un'opinione ha forse un'importanza maggiore che non la sua verità. Per ciò che riguarda le azioni, esse non debbono naturalmente avere una così grande libertà come le opinioni. Mill afferma tuttavia che il valore delle diverse condotte debba venir messo alla prova dall'esperienza, e questa può aver luogo solo quando si conceda alle differenze di carattere di esplicarsi quanto più liberamente è possibile senza pregiudizio degli altri. È una condizione della felicità propria dell'individuo, come pure è una condizione del progresso individuale e sociale, che il proprio modo d'agire venga determinato dal proprio carattere e non dalla tradizione e dalle usanze. I forti impulsi ed i forti voleri sono un bene. Essi sono la materia da cui vengono formati gli eroi, e gli uomini agiscono male non a cagione della forza dei loro desideri, ma a cagione della debolezza della loro coscienza.

Anche quando la linea di separazione fra l'individuo e la società non sia così facile a tracciarsi come crede Mill, egli ha nondimeno il merito d'aver mostrato con la sua ricerca (la quale del resto ripiglia l'idea fondamentale della " teoria del diritto „ di Kant) come a colui il quale voglia limitare la libertà sempre incomba il dovere di dimostrare la necessità di tale limitazione, e d'aver accentuato il concetto dalla responsabilità che accompagna ogni giudizio morale.

b) La questione femminista (*Subjection of women*, 1869). La questione del diritto della donna è solamente per Mill un lato della grande questione della libertà universale. Anche qui si tratta essenzialmente di lottare contro l'abuso della potenza, di allontanare le cause che ostacolano l'esplicarsi della personalità, di abolire il diritto del più forte ed ogni autorità esterna quando questa non sia richiesta dalla protezione e dall'educazione. Oltre a ciò l'esame di questo problema gli offre opportunità di applicare la sua teoria prediletta dell'associazione indissolubile come spiegazione di quelle opinioni che ostacolano il progresso. Le rappresentazioni che si

hanno del carattere della donna si basano sull'abitudine e sulla tradizione e non sull'esperienza reale. Ciò che noi diciamo " naturale della donna „ non è che un prodotto artificiale. Soltanto quando si abbattano le barriere che finora hanno impedito alle donne di svolgersi e di far uso delle loro facoltà, si potrà conoscere la natura reale della donna. Questo ragionamento è già quello che s'incontra nello scritto sulla libertà: bisogna sopprimere le coercizioni e lasciar libero corso all'esperienza. Noi abbiamo qui un'applicazione pratica del metodo della differenza. Ma Mill crede di conoscere in precedenza il risultato; egli afferma che le facoltà intellettuali della donna sono eguali a quelle dell'uomo — opinione questa che naturalmente non è necessaria per legittimare l'uguaglianza dei diritti.

c) La questione della rappresentanza popolare (*Considerations on representative government*, 1861). — Anche nell'esame della presente questione Mill persegue la sua idea principale: come può la libertà venir protetta non solo dal dispotismo di alcuni uomini e di tutta una classe, ma altresì dal dispotismo della maggioranza? Studia i pericoli ed i vantaggi della democrazia. Propriamente vi sono ora soltanto due costituzioni che lottano per il dominio: la democrazia e la burocrazia. L'unica soluzione possibile è che la democrazia prenda al suo servizio la burocrazia e non si riservi che la sovrintendenza ed il controllo. Il parlamento deve soltanto rappresentare nello Stato la decisione della volontà; esso non è per nulla adatto all'elaborazione delle leggi; a questo fine dovrebbero piuttosto venir costituite commissioni di uomini competenti. Per assicurare nelle decisioni il diritto della minoranza, Mill raccomanda fra il resto la rappresentanza proporzionale. Per quanto avesse lo sguardo aperto a tutti gli svantaggi della democrazia, ciò che si può constatare già nell' *Essay on liberty*, egli vede tuttavia chiaramente quanto siano ciechi coloro che invocano un regime dispotico per poter mandare ad effetto i loro progetti di riforma; essi dimenticano che appunto lo svolgimento del popolo è la condizione più importante di un progresso costante e non vedono che un buon dispotismo in un paese incivilito è ancora più dannoso di un cattivo dispotismo, poichè esso assai più di questo assopisce lo spirito e le forze del popolo.

d) La questione sociale (*Principles of political Economy*, 1848). — Durante il suo svolgimento, Mill vide sempre più chiaramente che

la questione sociale ha la precedenza su quella politica. Egli mai non rinunziò alla sua convinzione democratica; d'altro lato però intuì benissimo, come vedemmo, gli svantaggi della democrazia e così si formò in lui un ideale dell'avvenire il quale di molto avanzava il programma democratico. Senza grandi cambiamenti sociali, la libertà individuale e politica non potrebbe in ogni caso ridondare di reale vantaggio per tutti.

Già in una lettera dell'anno 1842 (a Robert Barclay Fox, stampata nel diario di Carolina Fox, II, p. 272) Mill si esprime sull'importanza della questione sociale nel modo seguente: " Io credo che fin dal tempo dei cambiamenti introdotti nella costituzione dall'emancipazione dei cattolici e dalla riforma parlamentare, ad una gran parte della classe dominante, specialmente ai giovani, si sono aperti a poco a poco gli occhi, e che il progredire del cartismo ingeneri sempre più il sentimento che i governanti, sia per dovere come per prudenza, debbano studiarsi, molto più di ciò che non siano avvezzi da lungo tempo, di curare gli interessi materiali e morali dei poveri ". Ma egli aggiunge: " Per ciò che riguarda i mezzi di eliminare od anche solo di alleviare i grandi mali sociali, si è al contrario altrettanto lontani dal porto quanto lo si era per il passato ". Mill non pervenne nemmeno più tardi ad una soluzione netta. Egli ammette apertamente che vi sono due idee fondamentali le quali debbono entrambe venir affermate, sebbene esse — anche solo apparentemente — si contrastino nelle loro conseguenze. Queste sono l'idea dell'individualismo e l'idea del socialismo, delle quali Mill dichiara che esse sono diametralmente opposte. Come ora sia possibile la loro conciliazione, egli, secondo una sua stessa dichiarazione, l'ignora; ciò è riservato all'avvenire. Era sua convinzione che noi finora non conosciamo ancora nessuna delle due nella sua forma migliore; noi non sappiamo ancora nè che cosa l'attività individuale, nel suo più alto grado e nella sua forma più alta, sia capace di compiere, nè quali possibilità abbia per sè un perfezionato ordinamento sociale dei rapporti esteriori della vita. In nessun altro punto spiccano forse come qui in modo così evidente le grandi qualità di Mill come pensatore. Mentre egli ripone così grandi speranze nell'avvenire, anzi forse si fonda appunto su di esse, assume una posizione critica di fronte alle diverse possibilità presentate dall'esperienza. Ciò che è soltanto tradizionale e abituale non gli impone; tranquillamente egli indaga sotto quali condizioni esso esista e se queste condizioni non possano venir sostituite da altre.

Nell'esame dei sistemi socialistici egli assunse un punto di vista ben più libero da preconcetti che non usassero gli economisti di quel tempo. Ciò era una conseguenza dello spirito della sua filosofia. Non riuscì a vedere, come gli ordinarii avversarii del socialismo, nel diritto di successione e nel diritto della proprietà privata dei dogmi che non hanno bisogno di essere fondati su di alcuna ragione. Il modo in cui il frutto della produzione viene ora ripartito dipende siffattamente dall'organizzazione effettiva della società, e dall'abitudine e dall'arbitrio degli uomini che sarebbe sofistico considerare, come gli economisti fanno, il modo di ripartizione ora dominante come fondato su di una necessità naturale ed eterna. Per ciò che specialmente riguarda il possesso privato, questo non deve la sua introduzione ad una sola delle ragioni per cui ora lo si ritiene come legittimo. Originariamente la società ha per amore della pace assicurato all'individuo il possesso di ciò che egli si era appropriato con la violenza. Se quest'ordinamento debba per l'avvenire essere conservato o se debba venir sostituito da un ordinamento quale è ideato dai sistemi socialistici, è una questione tuttora insoluta e senza dubbio una questione che dà ampia materia di discussione a tutte le classi dei paesi civili. Mill vede un tratto particolare dei nostri tempi in ciò che tutti i principî vengono discussi o che anche coloro che più sono colpiti dalle istituzioni esistenti prendono parte alla discussione del valore e della ragion d'essere dei medesimi. È la prima volta che ciò avviene nella storia. Quale sarà il risultato? Mill risponde (*Principles of polit. Economy*, II, 1, 3): " Se mi fosse permesso di avanzare una congettura direi che la vittoria arriderà probabilmente a quello dei due sistemi che potrà sussistere accanto al più alto grado di libertà umana e di attività individuale. Una volta assicurati i mezzi di sostentamento, l'impulso alla libertà diviene il più forte di tutti i bisogni personali degli uomini ed invece di diminuire di violenza esso tanto più cresce quanto più si svolgono le facoltà intellettuali e morali... Un'educazione che prescrivesse agli uomini, o delle istituzioni sociali che ad essi ordinassero di rinunziare all'arbitrio sulle loro azioni per acquistare agi ed abbondanza, sia pure nella più alta misura possibile, o di rinunziare alla libertà per amore dell'eguaglianza, defrauderebbero la natura umana di una delle più nobili qualità del suo carattere ". Mill crede invero che quest'obbiezione venga spesso esagerata contro il socialismo e sostiene che la coercizione, che sarebbe

una conseguenza di questo sistema, dovrebbe, in paragone della coercizione sotto cui ora vive la grande classe lavoratrice, venir chiamata libertà. Ma egli non vede alcuna ragione di abbandonare il sistema della proprietà privata quando soltanto le leggi si opponessero agli inconvenienti di esso nella stessa misura in cui ora si adoperano a promuoverli. L'ordinamento presente favorisce lo svolgersi dell'egoismo più di ciò che sarebbe necessario anche quando si mantenesse il sistema della proprietà privata. I socialisti non avrebbero ragione di attribuire alla concorrenza la colpa di tutti i mali sociali. Essi dimenticano che là dove non vi è concorrenza sorge il monopolio e quindi si aggravano i laboriosi a profitto degli indolenti. La concorrenza fra gli stessi lavoratori è invero causa di rinvilimento delle mercedi; ma ogni altra concorrenza è a vantaggio del lavoratore, giacchè essa fa sì che le cose necessarie alla vita siano a più buon mercato. Non la concorrenza ma l'assoggettamento del lavoro al capitale è la causa del male (IV, 7, 7).

Secondo Mill si tratta essenzialmente di elevare, per un vigoroso intervento dello Stato, tutto il livello della classe lavoratrice e le sue esigenze di fronte alla vita ed a sè stessa. Si tratta di conseguire per una via pacifica un progresso pari a quello ottenuto dalla classe lavoratrice francese per mezzo della rivoluzione francese. Per il miglioramento dell'istruzione per il frazionamento del suolo, per un'emigrazione effettuata su vasta scala, la classe dei lavoratori potrà raggiungere tale una posizione sociale ed elevarsi a tali bisogni ideali e materiali che essa, per non abbassare il proprio livello e non scemare la propria mercede, avrà il necessario dominio di sè ed eviterà un insensato aumento di popolazione, per quanto l'effetto di tali misure debba soltanto manifestarsi in una generazione posteriore, cresciuta sotto più favorevoli condizioni (II, 11, 2). Mill attendevasi però molto dalle libere associazioni (dalle società operaie e specialmente dalle cooperative di produzione) ed osservava con grande interesse lo svilupparsi delle medesime in Francia ed in Inghilterra. Egli vedeva il loro principale significato in ciò, che esse favoriscono le virtù dell'indipendenza: la rettitudine ed il dominio di sè. In tali piccole sfere potrebbero venir avviati esperimenti secondo un indirizzo socialistico, i quali avrebbero importanza per lo studio continuato delle questioni sociali.

e) Il problema religioso.

Nelle opere da lui stesso pubblicate, Mill tratta le questioni religiose solo incidentalmente; la trattazione più estesa è nell'esame della filosofia di Hamilton. Egli combatte qui due concezioni. L'una (che anche Hamilton aveva combattuto dal suo punto di vista) è quella che era stata sostenuta da Schelling e da Hegel e cioè che si possa stabilire sulla via del pensiero puro un concetto scientifico di Dio, il concetto di un essere assoluto ed infinito, origine e fine di tutte le cose. Mill afferma che anche nelle questioni religiose noi dobbiamo partire dall'esperienza, e che solo la considerazione della natura può condurci ad affermare l'esistenza di Dio. Egli sembra credere che realmente una tale argomentazione sia possibile, e conformemente a ciò afferma (nel suo scritto su Comte ed il positivismo), che anche accettando la legge dei tre stadii nella forma in cui venne presentata da Comte, ancora rimarranno nello stadio positivo delle *questioni insolute,* e che si potrà benissimo mantenere ferme le proprie opinioni teologiche alla sola condizione che esse siano formulate in modo da non contrastare alle cognizioni empiriche. L'altra concezione combattuta da Mill è quella sostenuta da Hamilton e specialmente da Mansel. che quand'anche l'investigazione scientifica del concetto della divinità come dell'essere assoluto ed infinito, onnipotente ed infinitamente buono conduca a contraddizioni ed a conseguenze che sono in contrasto con ciò che deve venir affermato dalla coscienza umana, noi dobbiamo nondimeno credere ad un tale essere poichè nè la nostra logica nè la nostra etica possono venir applicate alla divinità. Mill si esprime contro questa teoria con molto sdegno. " Se invece della buona novella „, egli dice (*Examination,* 2ª ed., p. 103), " che vi è un essere nel quale esistono in un grado per noi inconcepibile tutte le prerogative che il più sublime pensiero umano può concepire, mi si annunciasse che il mondo è retto da un essere le cui proprietà sono infinite, senza che noi sappiamo quali siano queste proprietà, così come non siamo in grado di comprendere quali principii egli osservi nel suo governo, ma che " la più alta moralità che noi siamo in grado di immaginare „ non è con essi in accordo, io mi convincerei di ciò e sopporterei il meglio che sia possibile la mia sorte. Me se mi si dice che io debbo

credere a ciò e nello stesso tempo debbo dare a questo essere un nome che esprima la più alta moralità, io rispondo semplicemente che ciò non mi è possibile. Qualunque sia il potere che un tale essere può esercitare su di me, ve ne è uno che esso non può esercitare: esso non potrà costringermi ad adorarlo. Io non chiamerò buono nessun essere che non corrisponde a ciò che io intendo quando applico questa parola ai miei simili; e se un tale essere può condannarmi all'inferno, — ebbene io andrò all'inferno „.

Da quest'energica espressione la quale destò una viva attenzione ed un grande scandalo e della quale si servirono gli avversarii politici di Mill contro di lui, può vedersi quale fosse per Mill il nucleo del problema religioso, e cioè l'impossibilità morale di valersi nell'apprezzamento di un criterio morale più alto di quello umano. Già Bentham aveva disapprovato (nella *Deontology,* Part. I, chap. 8), che si desse il nome di amore ad una proprietà in Dio che negli altri uomini diverrebbe l'opposto dell'amore: ciò vuol dire chiamar bacio un colpo di pugnale! E come Stuart Mill racconta nella sua autobiografia, era appunto l'impossibilità di conciliare il male del mondo con la credenza in un creatore onnipotente ed infinitamente buono che aveva indotto James Mill a ripudiare ogni dottrina religiosa e destato in lui una certa simpatia per la credenza manichea in un principio buono ed un principio cattivo, i quali lottano per acquistare la supremazia nel mondo. Stuart Mill mai non si espresse a questo riguardo in modo decisivo in nessuno degli scritti apparsi prima della sua morte. Non fu certamente per timore degli uomini che egli omise di esporre le proprie opinioni. Ciò che egli aveva detto già bastava per caratterizzarlo come un uomo le cui concezioni di molto si scostavano dalle ordinarie rappresentazioni religiose. I suoi nemici si valsero delle sue espressioni come mezzo di agitazione contro di lui, ed allorchè egli morì, un giornale clericale scrisse: “ La sua morte non è una perdita per nessuno, imperocchè egli fu un volgare miscredente, per quanto rivestito di fini apparenze, ed un uomo pericoloso. Quanto più presto i “ luminari del pensiero „ che hanno le sue stesse opinioni andranno là dove egli è andato, tanto meglio sarà per la Chiesa e per lo Stato „. Quali fossero le opinioni di Mill ben difficilmente avrebbe potuto dirlo lo stesso organo clericale che era così sicuro circa la sorte di Mill dopo la sua morte. La spiega-

zione di questo silenzio va ricercata nella circostanza che egli mai non considerò le sue idee intorno al problema religioso come pienamente svolte; per lui la questione era effettivamente ancora una questione aperta ed egli non voleva esprimersi su di essa dinanzi al mondo prima di aver soddisfatto alle proprie esigenze relative alla chiarezza ed alla profondità del pensiero. Nemmeno i suoi amici seppero del suo punto di vista religioso più di quanto venne sopra esposto, fino a che qualche tempo dopo la sua morte apparvero i suoi *Essay on Religion*. Dei tre studi contenuti in questo scritto, due (sull'utilità della religione e sul teismo), erano incompleti; soltanto il terzo (sulla natura), era già da lui medesimo ritenuto degno di essere pubblicato. Una ragione secondaria del suo ritegno fu altresì forse il suo desiderio di non confondere più problemi insieme, ma di studiarli ciascuno separatamente. Egli non sentiva alcun bisogno di sparare le sue armi contemporaneamente in tutte le direzioni. Il segreto della grande influenza da lui esercitata sul suo tempo, malgrado il suo punto di vista radicale, stette in parte nell'aver egli sempre soltanto preso ad esaminare un punto per volta. Come disse egli stesso ad un amico: “ Io non risparmio alcun pregiudizio, ma ne attacco soltanto uno alla volta „.

L'idea a cui s'informa il suo studio *Nature* è che, così come non si può proporre per modello all'uomo la natura quale essa è senza intervento umano, non si può da essa argomentare l'esistenza di un creatore infinitamente saggio, potente e buono. La natura può imporci per la sua potenza e per la sua immensità; ma nel suo agire reca l'impronta del terrorismo e dell'ingiustizia; essa dà a coloro che posseggono, ed è spietata verso coloro che non posseggono. La unica possibilità di conciliare la credenza in un Dio con l'esperienza del mondo reale consiste nell'assumere che la divinità sia bensì buona, ma non sia onnipotente. L'onnipotenza deve venir sacrificata alla bontà. Nello studio *Theism* questo pensiero viene più ampiamente svolto. Il creatore dell'ordinamento del mondo è costretto a regolarsi secondo certe condizioni indipendenti dalla sua volontà. La materia e l'energia del mondo non sono create; le loro proprietà e le loro leggi sono indipendenti dalla volontà dell'organizzatore del mondo. Non deve quindi recar meraviglia se nel mondo esistono sì grandi imperfezioni! Tutto ciò che cerca di ostacolare la tendenza, che si avverte nella natura, a realizzare dei fini

ed a produrre il bene deve ascriversi agli impedimenti materiali con cui la divinità deve lottare. Ciò che particolarmente caratterizzerà la religione dell'avvenire sarà l'ardente sentimento che animerà ognuno a farsi collaboratore della divinità, sentimento che non può da noi venir conciliato, senza una nostra intima contraddizione, con la credenza in un Dio onnipotente. Quale sia il volere della divinità non può altrimenti venir scoperto che coll'osservare tutto ciò che nella natura mira alla prosperità universale e ad un più alto svolgimento della vita. In questa lotta fra le energie buone e le energie cattive anche un contributo minimo può avere importanza. Il pensiero di contribuire, sia pur anche in piccola misura, alla vittoria del bene è il più vivo e potente che possa animare un uomo. Questo pensiero sarà quello a cui s'informerà la religione dell'avvenire! Già in una lettera dell'anno 1841 (a Robert Barclay Fox, vedi il diario di Caroline Fox, II, p. 206), Mill accenna a questa idea rinviando alla teoria sansimonista di una continuazione dell'opera della creazione.

Vi è un punto nella polemica di Mill contro Hamilton che potrà venir ben compreso solo quando si sappia che Mill immaginava la divinità come un essere finito. Egli non può comprendere come Hamilton trovi teoricamente così gran numero di difficoltà nel concetto di Dio, specialmente non può comprendere come la legge della relatività ci debba impedire di mantenere nel nostro pensiero questo concetto. Dio vien pensato in relazione al mondo — quale contraddizione vi è dunque in ciò? domanda Mill. Certamente egli presuppone qui il suo proprio concetto di un Dio finito; imperocchè la contraddizione naturalmente esiste solo fino a che la divinità deve venir pensata come un essere assoluto ed infinito — eppur tuttavia in relazione ad un qualche cosa che non è essa medesima e dal quale essa vien determinata e limitata — per conseguenza resa relativa! — Mill venne condotto da ragioni etiche e non da ragioni logiche al punto di vista della sua filosofia religiosa, la quale ricorda quella di Voltaire e di Rousseau (vol. I, p. 447, 479).

L'affermazione dell'esistenza di Dio che Mill deduce dalla tendenza alla regolarità e ad una vita superiore di cui nel mondo si trovano le tracce accanto a tendenze opposte, può venir scossa nel caso che riesca possibile dare una spiegazione puramente scientifica della regolarità e dell'evoluzione della vita. Allo stesso modo che Mill rigetta il dogma della creazione, perchè ogni fenomeno

deve venir spiegato per mezzo di altri fenomeni, anche la regolarità e l'evoluzione della vita potrebbero forse avere le loro determinate cause nella natura. L'ipotesi dell'evoluzione cerca appunto queste cause, e del resto anche Mill riconosce che l'ipotesi dell'evoluzione, quando fosse accolta, se anche non renderebbe impossibile l'ipotesi di un intervento divino, potrebbe tuttavia indebolirne sensibilmente il fondamento. " Lasciamo questa notevolissima ipotesi alla sorte che le è riservata dal progresso della scienza ".

Anche quando la religione non potesse venir dimostrata, essa — secondo la concezione di Mill — non sparirebbe fino a che è utile all'uomo. In uno studio speciale, *The Utility of Religion*, egli esamina l'utilità della religione. La religione ha questo di comune con la poesia, che essa trova la propria origine nel bisogno di una realtà più bella e più grandiosa di quella che offre la vita prosaica. La vita umana rimarrà, malgrado ogni progresso, così penosa e così angusta, che l'uomo sentirà sempre la necessità di un destino più vasto e più alto. L'immaginazione vuole essere liberata dai limiti ad essa imposti dall'esperienza positiva. Per quanto la religione si distingua dalla poesia in quanto annette così grande importanza al valore reale dell'ideale, l'essenziale di ogni religione consiste pur sempre in ciò che essa rivolge il sentimento e il desiderio con energia e con serietà ad un oggetto ideale. La religione dell'umanità proclamata da Comte ottempera a questa condizione meglio di qualsiasi altra delle religioni che propugnano la fede in Dio come creatore del mondo. Il sentimento dell'unità con l'umanità, la profonda simpatia per la prosperità ed il progresso di questa formano un sentimento disinteressato che non contiene nulla di incompatibile nei rapporti della logica e dell'etica. Vi è una sola forma di fede sovrannaturale che non sia nè illogica nè immorale, vale a dire quella più sopra descritta, la quale considera la natura come il prodotto di una lotta fra un essere buono e saggio e la materia (come opinava Platone), od un principio cattivo (come credevano i manichei). Chi nutre questa fede può essere sicuro che il male del mondo non è opera dell'essere da lui adorato. Quand'anche questa fede non possa venir dimostrata, quand'anche essa debba essere assai più una speranza che non una fede, la vera saggezza della vita esige nondimeno che noi la manteniamo con tutte le nostre forze. Essa fa sì che noi accettiamo più serenamente e più lietamente la vita, senza che perciò escluda la ragione e la critica.

L'avere uno sguardo troppo unilaterale per la vita, lo scorgere troppo più del necessario quanto questa presenta di fosco, limitato e di miserabile non fa che ostacolare l'energia attiva dell'individuo. La speranza che al di là dei limiti posti dalla nostra esperienza vi siano delle potenze buone ed una vita immortale ha la sua importanza essenziale in ciò che essa estende grandemente la scala dei sentimenti. La fede nell'immortalità ha, secondo Mill, particolarmente influenza sui sentimenti simpatici; egli trovava talora tutto il significato della religione concentrato in questo punto, come appare da un'espressione diretta ad un amico a cui era morto un congiunto: " A mio parere l'unico valore della religione consiste in ciò, che essa mitiga il sentimento di una separazione completa, così spaventevole in una grande perdita ". Ma nel suo scritto di filosofia religiosa egli si indugia specialmente a rilevare l'importanza che ebbe e che tuttora ha il cristianesimo per aver dato al genere umano un ideale superiore; il cristianesimo operò assai più per la immagine del Cristo che non per la sua idea di Dio. E l'influenza di questo modello non sparirà perchè esso vien concepito in modo storico ed umano.

La religione di Mill ha ciò di comune con quella di Kant, che essa è assai più una speranza che una fede. Egli è venuto pienamente in chiaro che la questione decisiva è la seguente: " È egli irragionevole lasciarsi determinare dall'immaginazione ad una speranza della cui realizzazione non si potrà forse mai produrre una probabile ragione? Si deve combattere questa speranza come una deviazione dal principio della ragione, il quale ci ordina di regolare i nostri sentimenti e le nostre inclinazioni secondo una rigorosa razionalità? " Mill opina che questo punto sarà cagione di lunghe controversie fra i pensatori e che ciascuno di essi lo deciderà conformemente al proprio temperamento. Ma nello stesso tempo opina che la questione non sia stata ancora così seriamente studiata come lo richiede la sua grande importanza.

La soluzione data da Mill non tien conto di un lato del problema. Se il principio buono lotta con il caos materiale, deve dunque esistere un ordinamento del mondo che li abbraccia entrambi e rende possibile la lotta. La lotta è uno scambio d'azione e ciò presuppone un ordinamento delle cose che renda possibile l'urtarsi delle diverse forze in azione. Per conseguenza, dietro alla soluzione di Mill si eleva l'antico problema. I critici inglesi di Mill, i quali com-

battevano per lo più con armi hegeliane (100), rilevarono particolarmente questo punto, mentre essi non sentirono il valore etico del problema così fortemente come Mill. Nel rapporto psicologico Mill ha sorvolato su di un fattore che nella religione rappresenta una gran parte, ossia sul bisogno di immergersi e di riposare in un essere che non partecipi alla lotta della vita. Questo bisogno è nelle religioni in strano contrasto col bisogno di possedere nella divinità un ideale della vita e della lotta. Il problema religioso vien accentuato quando ambo questi bisogni spirituali esigono soddisfazione contemporaneamente.

La grandezza di Mill non sta nei risultati del suo pensiero. Egli non riuscì a fondare ed a svolgere l'empirismo puro, come Platone non era riuscito a svolgere il suo idealismo puro. Questo paragone è tanto più a proposito in quanto Mill fu, durante tutta la sua vita, un grande ammiratore di Platone. A lui può applicarsi ciò che egli dice di Platone: “ Io ho sempre sentito che il nome di “ platonico „ a ben maggior diritto si conviene a coloro che vennero istruiti nel metodo platonico d'indagine, e si studiano di applicarlo che non a coloro che si sono soltanto appropriati alcuni dei suoi principii „. L'importanza di Mill nella storia della filosofia consiste appunto nel suo metodo d'indagine, nel modo in cui applicò l'esperienza e il pensiero critico ad un'intera serie di problemi teoretici e pratici. Egli ha richiamato in vita uno spirito filosofico il quale ha un'importanza ben maggiore di qualsiasi dei suoi risultati. E con quest'osservazione noi lasciamo questo filosofo, il cui pensiero definitivamente fissato e pur non mai soddisfatto, logicamente limpido e tuttavia non inaccessibile alle eccitazioni del sentimento, rispecchia nel suo svolgimento i problemi della propria epoca e nello stesso tempo fornisce importanti contributi alla trattazione dei medesimi.

C) La filosofia dell'evoluzione.

L'idea generale su cui la filosofia positiva costruisce è che le nostre concezioni debbono fondarsi sulla percezione. Perciò nella spiegazione dei fenomeni che si presentano empiricamente dobbiamo partire dalle cause che possono venir rintracciate nell'esperienza. Il positivismo non è propriamente che uno svolgimento dell'esigenza stabilita da Keplero e da Newton, di trovare, cioè, le “vere cause„. Come Augusto Comte fece osservare, la differenza tra le varie forme principali della filosofia dipende dalle cause che si assumono. Ma anche quando si accetti questo principio, vi è ancora sufficiente spazio per importanti contrapposizioni. Comte e Mill avevano finito col concepire il rapporto causale come un rapporto fra due fenomeni diversi che si dimostrano a noi come effettivamente collegati. Essi non attribuivano importanza alcuna a quel lato del rapporto causale il quale ci mostra che quanto più quest'ultimo vien approfondito e scrutato tanto più appare evidente la connessione continuata dei fenomeni. Perciò essi neppure scorsero la stretta affinità del concetto causale con il concetto della evoluzione. Nel campo sociale quest'ultimo concetto viene bensì energicamente rilevato; esso non ha però alcuna importanza nella concezione complessiva della natura. Essi annettevano troppa importanza alle differenze presentate dall'esperienza e non videro che ogni conoscenza mira a ridurle il più che sia possibile. Essi si arrestarono dinanzi al problema dell' origine delle forme nuove. È opinione loro che nell'individuo avvenga un'evoluzione e che per l'influenza delle tradizioni e delle istituzioni quest'evoluzione avvenga altresì nella specie. Ma non videro che il concetto dell'evoluzione poteva divenire un'idea direttiva di tutta la concezione del mondo, e la limitazione del loro pensiero venne in gran parte determinata da ciò.

Il mutamento nella concezione della natura operato dalle scoperte e dalle ipotesi di Carlo Darwin può paragonarsi ai mutamenti che sono dovuti a Copernico ed a Bruno, a Galilei ed a

Newton. Il copernicanismo ampliò il mondo fino all'infinito. La terra e la vita umana allora non apparvero più come il centro attorno a cui ogni cosa si muove. Newton mostrò come in tutto il mondo, per quanto immenso, regni una stabile regolarità, essendo i corpi celesti più lontani sottoposti alle medesime leggi che regnano qui sulla terra. La concezione della natura di Darwin segna un eguale ampliamento dell'orizzonte per ciò che riguarda la vita organica. Nel campo degli esseri viventi non si era fino allora veduta alcuna grande connessione, alcuna legge universale dell'origine e dello svolgimento. Gaspare Federico Wolff e Carlo Ernesto von Baer avevano dimostrato che il singolo organismo si sviluppa attraverso ad una serie di stadii da un germe che non presenta alcuna somiglianza con l'individuo pienamente sviluppato. Spinoza, Hartley e James Mill avevano mostrato che nel singolo individuo deve avvenire uno svolgimento psicologico per il quale si costituiscono, conforme alle leggi dell'associazione, delle forme spirituali, che per nulla ricordano il fondamento originario, così come le formo dell'organismo sviluppato non rassomigliano a quelle del germe primitivo. E la scuola storica fondata da Montesquieu, la quale dopo la rivoluzione fiorì specialmente in Francia ed in Germania, aveva propugnato il concetto dell'evoluzione riguardo all'origine delle forme sociali e politiche. Nella filosofia del romanticismo il concetto dell'evoluzione era pure dominante. Si affermava l'intima connessione delle singole cose con il tutto, e si concepiva l'esistenza come una serie di gradi in ognuno dei quali si manifesta il contenuto del mondo sotto una forma sempre più alta. L'applicazione che qui veniva fatta del concetto dell'evoluzione era tuttavia puramente ideale. L'evoluzione non veniva concepita come un processo mediante cui una forma fenomenica avrebbe origine da un'altra. La continuità veniva immaginata nel nucleo ideale dell'esistenza, e non tra i singoli fenomeni. E non si ricercavano le cause reali che da un grado potevano condurre ad un altro grado. Un importante esempio del come possano continuamente formarsi nuove forme e nuovi stati era per contro dato dall'ipotesi avanzata da Kant e da Laplace, dello svolgimento del sistema solare da una primitiva nebulosa, per l'influenza di determinate condizioni fisiche e chimiche e dalla teoria di Lyell dell'origine della condizione presente della superficie terrestre per una incessante influenza delle medesime cause fisiche e chimiche che

ancora agiscono oggidì. La teoria di Darwin spiega l'origine delle specie organiche per mezzo dell'incessante lotta per la vita la quale, attraverso alle varie influenze favorevoli o sfavorevoli delle condizioni esterne o di altri esseri viventi, ha prodotto a poco a poco radicali modificazioni nella struttura del corpo e nel tenore di vita. Darwin ha ampliato la concezione della natura ed ha scoperto ai nostri occhi un immenso corso evolutivo dal quale sono sorte le specie odierne. E da un altro canto egli ha reso più acuto il nostro sguardo per le cose piccole, avendoci insegnato a scorgere nelle cause, spesso poco appariscenti che agiscono attorno a noi, le forze per la cui silenziosa, ma ininterrotta attività le specie viventi hanno raggiunto le forme sotto cui ora si presentano a noi.

Ciò che di nuovo presentava la teoria darwiniana non era l'idea generale che le specie e le forme organiche abbiano avuto origine da cause naturali. Quest'idea era già emersa prima di lui sotto varie forme. L'importanza di Darwin consiste nell'aver appoggiato quest'opinione con l'indicazione di determinate cause operanti nella direzione di tale nuova formazione. Il concetto stesso dell'evoluzione è, come già venne accennato, così strettamente connesso col concetto causale e col concetto della continuità che esso potè apparire come un'idea direttiva prima ancora che Darwin l'avesse corroborato, per le sue indagini, di una potente dimostrazione empirica. Già parecchi anni prima che apparisse la più importante delle opere di Darwin, Herbert Spencer aveva abbracciato l'ipotesi dell'evoluzione e specialmente aveva fatto osservare (nella prima edizione della sua psicologia) l'importanza di quest'ipotesi per la possibilità che essa porge di spiegare per mezzo dell'esperienza dell'intera specie proprietà e capacità che non possono venir spiegate per mezzo dell'esperienza del singolo individuo. Ciò costituiva un perfezionamento della filosofia sperimentale, che rendeva possibile di fare miglior accoglienza ad ipotesi fino allora messe innanzi e sostenute solo dall'indirizzo critico e speculativo. In una esposizione ampia e sistematica Spencer cercò in sèguito di mostrare come il concetto dell'evoluzione sia un concetto fondamentale al quale da ogni parte ci riconducono la nostra esperienza ed il nostro pensiero.

1. — Carlo Darwin.

a) Biografia e svolgimento.

La ragione per cui la storia della filosofia può giustificare di far suo questo grande naturalista sta anzi tutto in ciò, — come nel caso di Copernico, di Keplero, di Galilei e di Newton — che il metodo da lui impiegato ed i risultati a cui pervenne hanno un'importanza che supera i confini del campo speciale delle sue ricerche, e segnano un punto capitale nella storia della ricerca scientifica e sovratutto in quella della concezione della natura. Già pochissimo tempo dopo che in lui era sorta l'idea della sua ipotesi (1837), ossia venti anni prima che apparisse la sua celebre opera, egli scriveva sul suo taccuino: " La mia teoria condurrà a tutta una filosofia ". Ma Darwin non ha solamente importanza per la filosofia a cagione delle conseguenze della sua teoria e dell'influenza di questa sulla concezione filosofica complessiva. Egli ha trattato questioni psicologiche ed etiche e si è espresso intorno ai limiti della conoscenza. E come noi lo conosciamo dalla sua autobiografia e dalle sue lettere, egli ci appare nella storia contemporanea della scienza come una caratteristica figura socratica, degna della nostra venerazione per la sua energia, il suo amore per la verità ed il suo sentimento dell'umanità.

Carlo Darwin nacque a Shrewsburg il 12 febbraio 1809. Dopo aver studiato medicina a Edimburgo e teologia a Cambridge senza tuttavia sentire in sè inclinazione per tali studî, venne indotto dall'interesse precocemente destatosi in lui per la scienza naturale a prendere parte al viaggio di circumnavigazione intrapreso dal " Beagle " (1831-36). Le osservazioni che egli ebbe campo di fare durante questo viaggio formano il primo fondamento della sua teoria. Egli aveva confrontato la fauna attuale dell'America meridionale con le specie estinte e le rassomiglianze della struttura corporea unitamente alle differenze, specialmente per ciò che riguarda le dimensioni, avevano suscitato la sua meraviglia. Aveva confrontato il mondo animale della parte settentrionale dell'America del sud con quello della parte meridionale ed anche qui aveva trovato le rassomiglianze e le differenze accoppiate in modo par-

ticolare. Specialmente erasi meravigliato di trovare nelle isole Galapagos, pressochè a mille e cento chilometri dall'America meridionale, un mondo animale-vegetale che assolutamente ricordava quello dell'America meridionale, sebbene consistesse di specie che non crescono in nessun'altra parte della terra: le specie si trovavano solamente su queste isole, ma appartenevano a famiglie che esistevano sulla più vicina terraferma. Era come se una stessa forma fondamentale si fosse trasformata in modo da poter vivere e sulla terraferma e sulle isole. Oltre a ciò ogni isola aveva le sue specie particolari che non si potevano trovare sulle altre isole. Come potevano spiegarsi questa affinità per un lato e questa differenza per un altro lato? Darwin ritornò dal suo gran viaggio con questo problema alla cui soluzione egli dedicò tutta la sua vita. Visse nelle condizioni più fortunate poco discosto da Londra, incessantemente occupato a raccogliere fatti che potessero illuminare il suo problema. La domanda che presentavasi al suo pensiero era: perchè si acquistano e si sviluppano appunto quelle forme e quelle proprietà che possono essere utili agli animali ed alle piante nelle condizioni in cui essi vivono? Appunto il variare delle forme e delle proprietà in accordo con le condizioni vitali aveva sorpreso Darwin. Egli partiva dall'opinione che ciò debba avere una causa naturale, ma quale? Dopo che egli ebbe letto (1838) l'opera di Malthus sulla questione della popolazione i suoi pensieri trovarono una via d'uscita. Malthus faceva osservare che gli esseri viventi tendono a crescere di numero molto più che non possano aumentare i mezzi di nutrizione. Ma allora — conchiudeva Darwin — gli esseri viventi debbono lavorare in senso opposto, lottare l'un coll'altro, gareggiare per acquistare il necessario alla vita. La vita è una lotta per l'esistenza e tale dev'essere, e quell'individuo o quel gruppo di individui che per una ragione qualsiasi ha acquistato una facoltà od un organo che manchi agli altri e che si confaccia alle condizioni esistenti, nella lotta avrà un vantaggio sugli altri. L'incremento della specie avrà luogo specialmente per opera loro, e quelle forme a cui faccia difetto quella facoltà o quell'organo dovranno a poco a poco estinguersi. E se un gruppo di esseri viventi deve vivere su di uno spazio limitato, ciò sarà tanto più facile quanto più le forme che compongono questo gruppo sono di specie diversa, poichè allora i loro bisogni potranno tanto più facilmente venir soddisfatti. Se tutti dovessero far uso di uno stesso

mezzo di nutrizione non potrebbero esistere in così gran numero come avverrebbe se i mezzi di nutrizione fossero diversi. Nella lotta per l'esistenza è dunque un vantaggio per una specie il possedere la capacità di variazione.

Già fin dal principio del decennio 1840-1850 Darwin aveva incominciato a lavorare attorno ad un'esposizione della sua teoria, che in sèguito mise da un lato per fare nuove ricerche. Verso il 1855 incominciò a redigere in modo definitivo la sua opera, la quale apparve nel 1859 sotto il titolo *Origin of Species*. A questa si riattacca una serie numerosa di altri scritti, fra i quali i più importanti in relazione alla filosofia ed alla psicologia sono: *Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868), *Descent of Man* (1871) ed *Espression of the Emotions in Men and in Animals* (1872). Il lungo e costante lavoro di Darwin in servizio della scienza finì soltanto con la sua morte, la quale sopravvenne il 19 aprile 1882 (101). Tre anni innanzi aveva scritto nella sua autobiografia: " Io credo di aver agito bene coll'aver dedicato la mia vita alla scienza. Io non ho da pentirmi di peccati commessi. ma sempre ho rimpianto di non aver potuto beneficare più direttamente i miei simili „.

b) **Teoria e Metodo.**

Il risultato delle ricerche di Darwin fu la vittoria del principio delle cause naturali e dell'affermazione che la natura non procede a salti. Venne posta in luce la continuità in un campo per rispetto al quale fino allora si era creduto o ad interventi sovranaturali e ad interruzioni, o si era rinunziato a spiegare le misteriose differenze originarie o tutt'al più si era fatto appello ad un interno impulso evolutivo il quale doveva condurre da un grado ad un altro. Oltre a ciò, per la sua spiegazione dell'origine delle specie dalla lotta per l'esistenza, Darwin sparse viva luce sulle condizioni non solo della vita fisica, ma anche della vita intellettuale, ciò che non ha minor valore della soluzione dello speciale quesito che si era proposto. Egli riprese senza saperlo un'antica idea inglese. Imperocchè la sua " lotta per l'esistenza „ ricorda la " guerra di tutti contro tutti „ di Hobbes. Gli inglesi possedettero in ogni tempo uno sguardo acuto per le condizioni della vita e per la necessità di mettere

in giuoco la forza, affine di dominarle. Da ciò deriva quella particolare mescolanza di empirismo e di idealismo che spesso è considerata come una contraddizione. Il loro senso per i rapporti pratici, così come essi sono, non rende tuttavia meno viva la loro convinzione del valore delle forze interne, sebbene essi non esprimano questa ultima in modo mistico e speculativo come spesso usano i filosofi del continente.

La spiegazione dell'origine delle specie data da Darwin è assolutamente nello spirito del positivismo, e fu un'inconseguenza dei discepoli di Comte l'aver assunto di fronte alla nuova ipotesi una posizione ostile. La causa a cui Darwin si richiama è una causa data, *positiva*. In una lettera egli dichiara che il dire che le specie sono create in questo o quel modo non è una spiegazione scientifica, ma un modo pio di dire che la cosa è così perchè è così. E da altre espressioni si può vedere che quando nella conclusione dell'opera sull' “ Origine delle specie „ dice che le prime forme della vita sono state create, non vuol dire altro con ciò se non che noi non sappiamo nulla intorno al modo in cui la vita ha origine; in sèguito si rammaricò esplicitamente di aver usato la parola “ create „ per riguardo all'opinione generale.

L'espressione “ *la lotta per l'esistenza* „ va presa in un senso figurato. Essa vuol dire che ogni essere dipende dagli altri e dalle condizioni dell'ambiente, non intendendosi però qui del solo singolo individuo, ma anche della sua discendenza. La pianta che cresce sull'orlo del deserto deve lottare per la propria vita, vale a dire la sua conservazione dipende dalla minor quantità possibile di umidità con cui essa può bastare. Nel mondo organico la relazione con gli altri esseri viventi ha ancora maggior importanza della relazione alle condizioni fisiche. Le pianticelle di vischio su di un medesimo ramo “ lottano „ reciprocamente per ottenere spazio e nutrimento; ma esse lottano altresì con altre piante a frutto, poichè l'accrescersi di esse dipende dalla condizione che gli uccelli preferiscano i granelli di seme del vischio a quelli di altre piante cosicchè i medesimi possano venir disseminati in maggior numero. Mentre l'espressione “ lotta per l'esistenza „ designa l'adattamento dell'organismo all'ambiente fisico ed organico, Darwin designa con l'espressione “ *selezione naturale* „ l'altro lato del rapporto, ossia il modo in cui le condizioni della vita favoriscono certe proprietà, — “ il principio secondo cui ogni variazione utile

all'individuo vien acquistata per quanto piccola essa sia „. Dappertutto nella natura ferve la lotta. Sempre si tratta dell'esistere o del non esistere. Ogni essere esiste in forza di una vittoria conquistata in un periodo qualsiasi della sua vita. E la lotta per la esistenza è a sua volta una conseguenza del forte aumento degli esseri organici. Tutta l'economia della natura ci diventa inintelligibile se anche per un solo istante dimentichiamo che ogni specie cerca con tutte le sue forze di accrescersi, e che sempre vi è un ostacolo che impedisce questo accrescimento, sebbene noi non siamo sempre in grado di scorgere questo ostacolo. Per questa coincidenza della diffusione e dell'impedimento si rende necessaria una selezione. Quegli individui che presentano variazioni adatte si conservano, gli altri si estinguono; così si producono e si perpetuano le differenze; così per ultimo si formano quelle differenze specifiche che sono dovute, nell'opinione dei più, ad una diversità di essenza. Questo ci dà la chiave del perchè forme disparate possono essere reciprocamente affini, svolgendosi esse con una sempre crescente divergenza di carattere da una forma fondamentale comune. Ciò che C. F. Wolff aveva dimostrato dei diversi organi di uno stesso individuo, che, cioè, malgrado la loro diversità si siano svolti da certi germi semplicissimi, venne dimostrato da Darwin in riguardo alle diverse specie del mondo organico.

Il metodo di Darwin è un interessante modello di ricerca induttiva. Il suo svolgimento scientifico presenta con chiarezza non comune i tre stadii principali percorsi da ogni verità fondata sull'esperienza. Le prime basi della sua teoria furono, come vedemmo, le osservazioni fatte durante il suo viaggio. Queste provocarono l'idea. l'ipotesi preliminare e poscia — dopo lo studio dell'opera di Malthus — la spiegazione deduttiva partendo dal forte istinto della propagazione in relazione alle condizioni dell'ambiente. La terza fase di questo procedimento fu la constatazione. la conferma empirica. Questa consistè essenzialmente di quattro gruppi di fatti. Gli allevatori di animali in Inghilterra avevano già da molti anni prodotto per mezzo di una “ selezione artificiale „ delle razze nuove. Essi notavano le piccole variazioni dei varii individui confacentisi ai loro fini, e provvedendo affinchè si propagassero solo quegli individui che presentavano tali variazioni, creavano nuove forme. Ciò che qui avviene con coscienza e con metodo, ha luogo incoscientemente e più irregolarmente nella “ selezione naturale „. Il secondo fatto

confermante la teoria è l'affinità delle specie estinte con quelle viventi oggidì. Di regola esse possono venir considerate come membri dei gruppi ora esistenti e concepite come forme inferiori di questi ultimi. Il terzo fatto consiste nella diffusione geografica delle specie la quale può più facilmente comprendersi quando si assuma che le forme diverse e le diverse proprietà di esseri affini hanno avuto origine per il diffondersi della stirpe su spazii di varia natura. La maggior diffusione degli esseri infimi si spiega con ciò, che i semi o le uova di essi vengono per la loro piccolezza facilmente disseminati qua e là dall'acqua e dalle correnti. Finalmente la concordanza che possono presentare allo stato embrionale delle forme di animali che allo stato completamente sviluppato molto differiscono le une dalle altre attesta di una lontana affinità, sotto la qual presupposizione soltanto si possono parimenti comprendere gli organi rudimentali (i quali si trovano specialmente durante lo stato embrionale).

Il carattere di Darwin si rispecchia notevolmente nell'indirizzo e nel metodo della sua ricerca. Ciò che lo distingueva come investigatore era il suo animo aperto ed infantile per il quale nulla vi era di vile e di insignificante. Dappertutto egli intuiva una connessione. Per lui la natura non era una raccolta inanimata di oggetti, ai quali i naturalisti debbano dare un nome ed un numero, ma una realtà vivente nella quale la conservazione e lo sviluppo di un essere dipendono dagli altri esseri. L'insetto ed il fiore, l'uccello e la pianta, la zolla del campo ed il lombrico, la vita, la struttura e gli ornamenti degli animali, i loro amori e le loro lotte, tutto gli apparve come in un'intima connessione e separabile solo in modo innaturale. L'espressione " storia naturale „ assorse per lui a significato di verità. Ma con l'animo infantilmente aperto per la natura, egli accoppiava in sè la virile intelligenza delle leggi determinate ed immutabili che tutto reggono, la coscienza che anche ciò che nella natura vi ha di più alto non può sottrarsi ad esse, ma anzi dimostra appunto la propria sublimità collo svolgersi in virtù di queste leggi. Egli diceva spesso che non si può essere un buon osservatore se non si è in grado di saper speculare. Per lui non era possibile percepire qualche cosa di nuovo nella natura senza subito formare un'ipotesi sulla sua origine. Da un altro canto egli possedeva però una capacità non comune di comprendere e di rilevare le obbiezioni. Osservava la regola chiamata da lui stesso

la regola d'oro, di annotare ogni fatto ed ogni idea che lo colpisse e sembrasse contrastare ai risultati da lui ottenuti. Perciò contro le sue opinioni vennero sollevate ben poche obbiezioni che egli medesimo già non avesse notate ed a cui non avesse cercato di rispondere. Sotto questo rapporto egli fu più critico di parecchi dei suoi partigiani; questi anzi talvolta opinavano che egli attribuisse soverchia importanza alle obbiezioni opposte alle sue teorie. Si era fatta un'idea ben netta dell'impossibilità di poter propriamente dimostrare in modo diretto le sue ipotesi. In una lettera scrive di un suo critico: " Egli è uno di quei pochissimi che hanno veduto che la trasformazione delle specie non può venir provata direttamente e che la mia teoria cade o si mantiene a seconda che essa è in grado di aggruppare e di spiegare i fenomeni. È strano come pochi la giudichino in questo modo, l'unico che sia giusto „. Trovava la dimostrazione della sua teoria nel " filo intelligibile „ *(the intelligible thread)*, mediante cui essa riannoda l'uno all'altro un certo numero di fatti. La sua teoria non era per lui un dogma, ma uno strumento di lavoro, un raggio di luce sulla natura, che era in grado di produrre maggior luce. Il valore delle ipotesi scientifiche sta per non piccola parte in ciò che esse eccitano a proseguire le indagini: noi tentiamo di collegare, quando ciò sia possibile, *tutte* le nostre esperienze nel modo in cui siamo riusciti a porre in connessione *alcune* delle stesse, noi impariamo ad interrogare la natura. A questo riguardo la teoria di Darwin dell'origine delle specie per una selezione naturale è stata feconda dei più ricchi risultati. Essa ci insegna che nella scienza della natura noi dobbiamo sempre rintracciare il significato che una proprietà, un'attitudine od una forma possono avere nella lotta per l'esistenza. Essa parte dal principio che nulla può sussistere o svolgersi che non abbia un determinato significato per l'intera concatenazione della vita.

c) **I limiti della teoria.**

Darwin riconosce un limite alla sua ricerca nella questione della prima origine delle differenze individuali fra cui ha luogo tanto la selezione naturale quanto quella artificiale. Una scelta presuppone qualche cosa che possa venir scelto, presuppone delle differenze

e delle variazioni. Darwin ritiene come un dato di fatto il sorgere di siffatte variazioni ed invero come un fatto tanto più frequente quanto più le condizioni della vita sono favorevoli e quanto più è notevole lo svolgimento già attraversato in precedenza da una specie. Egli confessa che " per ciò che riguarda le cause della variabilità noi siamo nella più completa ignoranza su ogni punto „ e l'origine delle variazioni primitive gli apparve per qualche tempo tanto più enigmatica, inquantochè inclinava ad attribuire ai rapporti esterni una ben minima influenza diretta. In una lettera ad Huxley, breve tempo dopo che era apparsa la sua opera sulla *Origine delle specie*, scrive (25 nov. 1859): " Ella ha con molto acume trovato un punto che mi ha posto in grande imbarazzo: se i rapporti esterni non producono — come io credo — che un minimo effetto *diretto*, che cosa è dunque, per il diavolo, che determina ogni singola variazione? „ (vedi già la lettera del 23 nov. 1856 ad Hooker). Più tardi venne indotto ad ascrivere alle condizioni dell'ambiente una maggior influenza diretta sulle variazioni (vedi la sua lettera del 4 maggio 1869 a Carus, quella del 13 ott. 1876 a Wagner, quella del 9 marzo 1877 a Neumayr). Nell'opera sulle *Variazioni degli animali e delle piante nello stato di domesticità* (cap. 22-26) Darwin esamina più minutamente la questione e non solo rileva la diretta influenza delle condizioni dell'ambiente, ma anche quella che si ottiene col fare o col non fare uso degli organi e delle attitudini (vedi pure *L'origine dell' uomo*, cap. 4). Nello studio di Darwin vi è tanto più ragione di tener presente questo punto in quanto spesso i suoi critici hanno scambiato la origine primitiva delle variazioni con la selezione naturale delle proprietà prodotte da un siffatto variare. " La selezione naturale „, dice Darwin a questo proposito (*Variation of Animal and Plants*, London, 1868, II, pag. 272), " dipende da ciò, che gli individui meglio dotati rimangono in vita fra condizioni disparate e complesse, ma essa non ha nulla a che fare con le cause primitive di una qualsiasi modificazione di struttura „. L'ipotesi di Darwin concerne principalmente gli effetti della selezione fra le variazioni e non l'origine delle variazioni. Egli opinava naturalmente che anche queste abbiano le loro cause; ma lo scoprire quest'ultime non era suo còmpito. Ogni ipotesi deve avere un certo qual fondamento che essa deve assumere semplicemente come dato di fatto. Non costituisce quindi una contraddizione per Darwin l'avere

egli essenzialmente considerato le variazioni soltanto come dati effettivi, ed è una strana obbiezione quella che fra l'altre gli venne mossa di fondarsi sul " caso ". È bensì vero che Darwin si serve alcune volte dell'espressione *chance variations*, per esempio nella suaccennata lettera ad Hooker, ma con ciò egli intende delle variazioni le cui cause sono ignote, e dichiara egli stesso che la sua espressione manca di precisione. Alla stessa guisa che Darwin considera l'origine prima delle variazioni come enigmatica sotto più rapporti, così pure dichiara l'origine della vita in genere un insolubile enigma.

Darwin non vide per contro alcuna ragione di assumere che nell'origine del genere umano da forme inferiori siano intervenute delle forze speciali. Non sì tosto in lui si fortificò la convinzione che le specie hanno avuto origine per uno svolgimento naturale, gli divenne chiaro che il genere umano non poteva fare in questo eccezione. Nell'*Origine delle specie* si contentò tuttavia di far osservare che la nuova teoria avrebbe potuto far molto luce sull'uomo e sulla sua storia; ma non era quello il luogo di fare delle particolari indagini su di una sola specie di esseri viventi. Allorchè più tardi Darwin riprese a trattare più minutamente tale questione (nell'opera intitolata *L'origine dell'uomo*) ciò avvenne, come dice in una lettera, in parte perchè lo si accusava di non avere l'ardire di pubblicare le sue opinioni intorno a questo punto. In questa circostanza si trovò ancora più solo che non quando erasi trattato della questione generale dell'origine delle specie. Coloro stessi che, come Lyell e Wallace, del resto aderivano alle sue teorie, ebbero qui degli scrupoli. Darwin per sè non sentì alcun contrasto del sentimento con il suo spirito scientifico. Il valore reale e la reale superiorità dell'uomo non venivano, secondo lui, per nulla menomati per essersi l'uomo svolto da forme inferiori. Alla concezione teologica e romantica, la quale considera l'uomo come un angelo decaduto, egli oppose la concezione realistica dell'uomo come un animale che si è svolto fino a diventare un essere spirituale. Nè sotto il rapporto psichico, nè sotto il rapporto fisico non volle mai ammettere altre differenze fra l'uomo ed il bruto, fuorchè delle differenze quantitative. Vi è un ben più grande abisso, egli afferma, tra le facoltà intellettuali di uno dei vertebrati inferiori, per es., di una lampreda e quelle di una scimmia superiore, di quello che vi sia fra le doti intellettuali di una scimmia e quelle

dell'uomo. Ed osserva come sia difficile il segnare una linea di confine fra il puro istinto e la vera ragione. Il fatto che già gli animali possono essere fatti prudenti dal dolore sofferto mostra come non si possa ricusare ad essi la ragione. E similmente è della memoria, del senso del bello e degli istinti simpatici.

Talvolta si è tratto dalla teoria di Darwin la conclusione che debba realmente aver luogo un ininterrotto progresso in perfezione di tutti gli esseri viventi e si è veduto una grande obbiezione alla teoria in ciò, che le forme organiche infime sempre continuano a sussistere. Anche quest'obbiezione era già stata ribattuta dallo stesso Darwin. La selezione naturale non conduce necessariamente con sè un progresso. Quale utile avrebbe un verme intestinale od un lombrico da una maggior perfezione dei suoi organi? Un organo che nella lotta per l'esistenza non offra alcun aiuto occupa spazio e consuma forza senza recare alcun utile. Quando le condizioni escludano per una ragione qualsiasi una forte concorrenza, si può perfettamente comprendere che una forma vitale possa rimanere quale essa è per un tempo smisurato (*Origine delle specie*, cap. IV; cfr. cap. X). La selezione naturale è solamente in grado di rendere ogni essere organico così perfetto come egli ha bisogno di esserlo per gareggiare con gli altri esseri organici, ossia per sostenere " la lotta per l'esistenza "; il notevole, secondo Darwin, sta in ciò, che l'esperienza ci mostra pochi casi in cui non si avveri tale perfezione. Ma la perfezione deve sempre venir misurata in relazione alle condizioni dell'ambiente (*The natural selection of each species implies improvement in that species in relation to its conditions of life.* Lettera a Lyell 25 ott. 1859). Con ciò s'intende dunque anche come la selezione naturale possa talvolta operare un regresso a forme di vita più semplici e più elementari, quando cioè le condizioni della vita si siano per una ragione qualsiasi fatte più semplici e più elementari, per cui alcuni organi, se pur non riescono di svantaggio, sono per lo meno resi superflui. Non vi è una tendenza inerente o necessaria negli esseri organici a salire per la scala della perfezione organica.

d) Conseguenze etico-religiose.

Fatta astrazione delle obbiezioni che riguardano presunte contraddizioni o sconcordanze con l'esperienza, contro la teoria di Darwin vennero pure sollevate altre obbiezioni di natura etico-religiosa, ed invero non solo da parte dei teologi poichè anche pensatori così radicali come Eugenio Dühring videro qui, per ragioni etiche, motivo di scandalo, e si espressero con veemenza contro tale teoria. Appunto l'idea della lotta per l'esistenza sembra a molti incompatibile con una concezione etica della vita: come si possono conciliare l'amore del prossimo e la coscienza morale con quest'idea?

Per ciò che riguarda l'obbiezione etica, Darwin, ben lungi dal sorvolarvi sopra, ha esaminato con piena coscienza il problema etico in connessione con la sua teoria. Come filosofo moralista egli assume un punto di vista simile a quello fondato da Shaftesbury e da Hutcheson e molto più ampiamente nel nostro secolo da Comte e da Spencer, salvo che le opinioni di Darwin intorno alla natura e la sua teoria della selezione naturale diedero a tutto il punto di vista una base più ampia.

Darwin trova in realtà che l'uomo è l'unico essere che possa venir designato con sicurezza come essere morale, ciò che forma la più grande differenza fra l'uomo e l'animale. Ma non consegue da ciò che il sentimento morale non si sia svolto in modo naturale e tanto meno vi è qui qualche cosa che contrasti alla lotta per l'esistenza od alla selezione naturale. Basta solo tener sempre presente che quelle proprietà e quelle attitudini che sono favorite dalla selezione naturale, non sono solo quelle che riescono di vantaggio al singolo individuo, ma altresì quelle che sono utili a tutto il gruppo od a tutta la specie. Fra tutti gli animali ai quali è maggiormente favorevole il vivere in stretta comunione, sfuggiranno più facilmente ai pericoli gli individui più socievoli. E poichè il sussistere della specie dipende dalla conservazione della prole molto spesso inerme, si comprenderà facilmente come l'amore dei genitori per i loro nati possa essere sviluppato dalla selezione naturale. L'esperienza mostra che degli animali si espongono talvolta a pericoli per salvare altri animali. Una razza od un gruppo di animali o di uomini fra i quali dominino la reciproca compassione ed il sentimento del mutuo soccorso sarà particolarmente

favorito nella lotta per la vita, più di altri gruppi nei quali ognuno non si cura che di sè medesimo e nei quali le forze non vengono riunite e dirette ad uno scopo comune. In questo modo nel singolo individuo si possono conservare e svolgere, in virtù della legge della selezione naturale, delle proprietà che promuovono la conservazione delle società e non in modo speciale quella del singolo individuo. Hanno la loro storia naturale non solo i sentimenti interessati, ma anche quelli disinteressati. Per quanto possa essere grande la distanza che separa ciò che si agita negli animali quando essi dànno prova di vicendevole amore e di devozione, dalla moralità umana più elevata, esistono fra l'uno e l'altra innumerevoli gradazioni e non si ha diritto di ritenere l'evoluzione naturale interrotta in un qualche punto. Anche nel mondo umano esistono distanze nel rapporto morale. Vi sono anzi stati e forme della vita umana di molto inferiori a ciò che ci può presentare la vita animale. Darwin dichiara che ben vorrebbe piuttosto discendere dalla scimmia la quale arrischiò la vita per salvare il proprio guardiano, che non da un selvaggio il quale gioisce del martirio del nemico, uccide senza rimorso i suoi figli, tratta la sua donna come una schiava ed è egli stesso schiavo delle più orribili superstizioni (102).

Il sentimento morale presuppone, secondo Darwin, oltre al piacere per la vita socievole *(sociability)* ed alla facoltà della compassione *(sympathy)* anche la facoltà della memoria e del confronto. Una volta date queste condizioni, sorge la possibilità di rievocare le azioni passate e di giudicare quale sia la condotta che esige il sentimento più intenso (più intenso nell'atto del ricordare, se anche non in ogni istante). Quando poi si è sviluppata la facoltà della favella, possono la mutua lode ed il mutuo biasimo agire sui singoli individui. Si forma un'opinione pubblica. In sèguito l'abitudine e l'esercizio continuato del lavoro in pro degli interessi comuni rinsaldano e rafforzano i motivi e gli istinti sociali. Forse ha luogo altresì in questa direzione un'eredità delle disposizioni. Darwin trova una conferma empirica delle sue teorie filosofico-morali per mezzo dell'investigazione di quelle proprietà che in varî tempi e da varî popoli vennero riconosciute come virtù, e della diversa estensione di quei gruppi di individui il cui bene ed il cui male vennero nei diversi tempi considerati dal sentimento morale.

Appunto la teoria della selezione naturale ci mostra dunque che non ogni adattamento, non ogni selezione, non ogni forma di lotta per l'esistenza possono venir approvati. Dalle forme infime di questa lotta noi veniamo condotti a forme più alte e sovratutto veniamo condotti ad uno stadio nel quale può aver luogo un apprezzamento delle forme di lotta (103).

Si è anche sostenuto che il darwinismo non solo sia una teoria immorale, ma anche una teoria materialistica ed atea.

Darwin mai non si espresse circa il rapporto fra lo spirituale ed il materiale. Egli persistè nella convinzione che la vita spirituale degli uomini e degli animali sia attualmente collegata alla attività degli organi materiali e che quindi se ne possa fare la storia naturale come per gli altri fenomeni organici. Laonde studia l'evoluzione della vita psichica che ha luogo mediante la lotta per l'esistenza, dai gradi inferiori ai gradi superiori, come pure ne studia le determinate leggi. In ciò non vi è nulla di materialistico. Alla stessa guisa che egli aveva dichiarato essere un problema insoluto l'origine della vita, così avrebbe sicuramente dichiarato essere impenetrabile l'origine della vita psichica; forse i due problemi non ne formavano ai suoi occhi che uno solo. Darwin ha avviato interessanti indagini psicologiche speciali, come, oltre quelle sul sentimento morale, quelle sui sentimenti e sugli istinti sessuali, sugli istinti in genere, sull'espressione delle emozioni, sullo sviluppo del fanciullo durante il primo anno. Qua e là nei suoi scritti, spesso dove meno lo si crede (per esempio nel breve scritto sulla formazione della terra vegetale per opera dei lombrici), si trovano interessanti digressioni psicologiche. L'esame dei principî della psicologia oltrepassava tuttavia i limiti del suo còmpito.

Se per materialismo si intende solamente quella teoria che riconduce tutti i fenomeni a leggi determinate e naturali, escludenti ogni intervento sovranaturale, Darwin è certamente materialista. Secondo lui, le forme organiche non stettero nella fantasia del creatore come ideali pienamente formati, per venir poscia trasformate in realtà materiali, ma sono il risultato di un lungo processo evolutivo da inizî inafferrabili, sotto la costante influenza delle condizioni dell'ambiente. Darwin ha ampliato il campo della connessione naturale; a lui si deve se fra i naturalisti e poscia anche in una cerchia più ampia si diffuse l'abitudine di pensare

positivamente e di fare a meno delle cause teologiche. Principalmente in un certo senso non si ha con questo l'avvento di un principio nuovo, imperocchè il principio delle cause naturali era già stato stabilito da lungo tempo, ma nella storia della scienza non avviene tanto spesso di incontrare come qui una così luminosa conferma di questo principio. Se in tempi recentissimi parecchi teologi inglesi poterono aderire alla teoria di Darwin, si fu perchè essi trovarono una via di mezzo col trasferire l'azione creatrice al principio della vita, allorchè ebbe origine la forma primitiva o le forme primitive, ed allora la selezione naturale non è per essi che il modo di formazione delle specie stabilito dalla divinità. Darwin non si sarebbe però servito di questo espediente. Egli, non meno di Stuart Mill, trovava impossibile conciliare i dolori e le disarmonie del mondo con la saggia provvidenza di un essere onnipotente. Non fu un pessimista; nutriva la convinzione, di cui trovava invero difficile dare una giustificazione, che la felicità che si contiene nel mondo prevalga sull'infelicità. Tuttavia la selezione naturale, la quale è cagione di dolori e di mali e produce l'odio e l'efferatezza non meno che l'amore e la mitezza, non poteva apparire ai suoi occhi come uno strumento in mano ad una provvidenza. Deve forse l'icneumone essere stato intenzionalmente creato per nutrirsi di larve viventi, ed il gatto per giocare col sorcio? Già si esprime in questo senso nei suoi scritti (specialmente nella *Variation*, II, p. 432), ma con energia ancora maggiore nelle sue lettere e nell'autobiografia. Su questo fatto dell'esistenza del male insisteva ogni volta che era provocato ad esprimersi in rapporto alla religione. Allorchè ritornò dal suo lungo viaggio, ancora credeva nella rivelazione, ed allorchè pubblicò la sua grande opera sull'*Origine della specie*, era ancora teista. Tuttavia a poco a poco e senza dolorose rotture mutò le sue concezioni ed in ultimo (in un tratto dell'autobiografia scritto nell'anno 1876) si dichiara *agnostico*, vale a dire, per uno il quale abbia la coscienza che la nostra conoscenza non è in grado di risolvere il problema. Quest'espressione era stata dapprima (1859) usata da Huxley, amico e discepolo di Darwin. Allo stesso modo che egli non poteva adattarsi all'idea che il mondo, quale esso è, sia la conseguenza di un disegno cosciente *(design)*, non poteva neppure adattarsi all'idea che esso sia il risultato del caso *(chance o brute force)*. “ La conclusione più sicura „, scriveva ad un gio-

vane che aveva mostrato desiderio di conoscere la sua opinione, " mi sembra possa essere che tutta la questione sta fuori del dominio dell'intelletto umano. Ma l'uomo può fare egualmente il proprio dovere ".

L'agnosticismo significa propriamente che ciò che a noi appare come un dilemma può per sè stesso non essere tale, poichè oltre alle possibilità: *design-chance*, le sole che per noi esistano, possono esservene delle altre. Darwin riesce al medesimo risultato a cui riesce Kant nella *Critica del giudizio* (vedi più sopra p. 102), dove dichiarava che la distinzione fra meccanismo e teologia appartiene forse al numero di quelle contrapposizioni che noi dobbiamo stabilire in forza della nostra conoscenza, ma che non abbiamo ragione di considerare come valide per la realtà obbiettiva.

2. — Herbert Spencer.

a) Biografia e carattere.

Nell'anno precedente a quello in cui apparì la celebre opera di Darwin, Herbert Spencer redigeva l'abbozzo di un'esposizione sistematica, la quale doveva mostrare il valore del concetto dell'evoluzione nei varii campi. I suoi studi anteriori lo avevano indotto a considerare questo concetto come un concetto capitale della nostra conoscenza, e d'allora in poi la sua vita fu dedicata allo svolgimento particolare di questa concezione. Essendo egli sprovvisto di beni di fortuna, sollecitò dal governo un sussidio per poter realizzare l'esecuzione dei suoi disegni. Uomini a cui già erano note le sue opere antecedenti, uomini come i filosofi Stuart Mill e Fraser (successore di Hamilton in Edimburgo), lo storico Grote, il fisiologo Huxley, il botanico Hooker ed il fisico Tyndall lo raccomandarono calorosamente. L'opera venne calcolata in precedenza in sette e poscia in dieci volumi; ad opera compiuta constò di nove volumi. Sebbene Spencer non ottenesse dal governo alcun aiuto, riuscì, con grande perseveranza e malgrado la frequente deficienza delle proprie forze, a mandare ad effetto il proprio piano: la prima parte dell'opera *(First Principles)* incominciò ad apparire nell'autunno dell'anno 1860, e l'ultima parte (la conclusione dei *Principles of*

Ethics) apparve nella primavera dell'anno 1893. Le parti intermedie trattano la biologia, la psicologia e la sociologia. È di qualche interesse il vedere come ebbe origine il piano di quest' opera così complessa e come giunse a compimento (104).

Herbert Spencer nacque il 27 aprile 1820 in Derby. Suo padre era un ottimo maestro di scuola, il quale nutriva la ferma convinzione che soltanto per mezzo dell'autoeducazione possa conseguirsi un sano svolgimento intellettuale, e perciò studiavasi di lasciare che i suoi alunni pensassero ed osservassero da sè. Spencer mostrò assai presto interesse per la scienza naturale e per la storia. Era per lui un piacere il seguire lo svolgersi degli insetti; nella biblioteca del padre acquistò conoscenza di libri di vario argomento ed in compagnia dei fratelli esaminava con ardore questioni scientifiche, politiche e religiose. I suoi genitori erano metodisti; il padre però, che sentivasi sempre meno soddisfatto dell'organizzazione di questa setta, si unì ai quaccheri, senza tuttavia accettarne tutte le teorie speciali; ciò che più lo attirava qui era il " sistema antisacerdotale " di questa setta. Il figlio Herbert frequentava quindi nei giorni di domenica al mattino il servizio religioso dei quaccheri col padre, alla sera quello dei metodisti colla madre. La conseguenza di ciò si fu che i versetti della Bibbia gli divennero al fine insopportabili. Più tardi Spencer dimorò presso uno zio ecclesiastico (della tendenza latitudinaria), fornito di doti eminenti, il quale partecipò fervidamente all'agitazione per l'abolizione della legge sui grani e si rese benemerito dell'ordinamento della beneficenza pubblica. La posizione critica di Spencer contro tutti i vasti tentativi di ordinare le condizioni sociali per un intervento del potere dello Stato, e la sua grande fiducia nel libero svolgimento vennero fondate ed alimentate dalle opinioni religiose e politiche con cui venne a contatto durante la sua prima giovinezza. L'intenzione era che egli dovesse farsi maestro come il padre; tuttavia durante parecchi anni lavorò come ingegnere civile. Studî matematici e scoperte meccaniche, unitamente alle agitazioni politiche, occupavano una gran parte del suo tempo. I primi suoi lavori degni di nota sono alcuni articoli sul giusto confine della ingerenza del potere governativo ed uno studio sulla natura della simpatia, nel quale espose una teoria simile a quella data da Adamo Smith. Prima ancora egli aveva, in sèguito ai suoi studî di storia naturale, abbracciato la teoria dell'evoluzione naturale delle specie.

Egli stesso ha dichiarato che lo studio della geologia del Lyell, la quale nelle edizioni più antiche oppugnava la teoria di Lamarck, lo pose in grado (nell'anno 1839) di apprezzare la verità della teoria dell'evoluzione naturale. Ciò influì altresì sulle sue rappresentazioni religiose le quali si mutarono senza che si possa tuttavia far datare il mutamento decisivo da un' epoca determinata. Nella sua prima importante opera, nella *Statica sociale* (1850), concepì l'evoluzione sociale sull'analogia dell'evoluzione organica, concezione che rappresenta una parte importante anche nei suoi scritti ulteriori. L'esplicazione perfetta della vita è qui per lui un' idea divina che deve venir realizzata e della quale si trovano nella natura solo accenni ed approssimazioni. Spencer medesimo ha dichiarato che in questo scritto subisce l'influenza di Coleridge e per mezzo suo quella di Schelling. Più tardi abbandonò questo punto di vista teleologico e si contentò di un' indicazione puramente positiva dell'evoluzione sotto le sue diverse forme. Ma fin da quest'epoca egli attribuisce la maggior influenza sullo svolgimento delle proprie teorie " alla verità a cui le indagini embriologiche di Harvey oscuramente accennavano, che venne in seguito più chiaramente concepita da Wolff [l'anatomista] ed ottenne la sua precisa forma da von Baer, la verità cioè che ogni evoluzione organica è il passaggio da uno stato di omogeneità ad uno stato di eterogeneità ". Questa verità, che si era dimostrata valida per l'evoluzione del singolo organismo, parve a Spencer valida per l'evoluzione in tutti i campi, e nello stesso tempo egli vide chiaramente come un' evoluzione abbia luogo in tutti i campi. In un piccolo studio dell'anno 1852 in cui tratta dell'ipotesi dell'evoluzione, stabilisce un confronto fra la teoria dell'evoluzione e la teoria della creazione, e dopo aver ponderato le variazioni degli animali domestici e delle piante sottoposte a cultura, la difficoltà di distinguere fra specie e varietà e la somiglianza delle diverse forme allo stato di embrione, giunge al risultato che le specie abbiano acquistato le loro forme presenti per l'evoluzione sotto l'influenza delle condizioni esterne. L'elaborazione della sua opera intitolata *Principles of Psychology* (prima edizione, 1855) ebbe un' importanza decisiva per la sua intera concezione. Il valore di quest' opera consiste in ciò, che essa, quantunque prenda per base la filosofia sperimentale, insiste sull'impossibilità di spiegare la coscienza individuale unicamente dalle esperienze del singolo individuo. Tutto il precedente empirismo

aveva nutrito la fiducia che per comprendere la vita della coscienza dell'individuo basti essenzialmente trovare le esperienze vissute dal singolo individuo. Era questa una convinzione che non soltanto aveva un significato teorico, ma altresì un significato pratico. Giacchè se la vita della coscienza umana vien solamente determinata dall'esperienza propria dell'individuo, si apre la prospettiva di poter dare a quest'ultimo l'impronta desiderata mediante un'ordinamento dell'educazione e delle condizioni sociali conforme allo scopo. Stuart Mill e Comte edificavano in gran parte le loro speranze circa la futura evoluzione del genere umano su questa convinzione, sebbene quest'ultima stranamente contrasti colla profonda intelligenza dell'evoluzione storica posseduta da entrambi questi pensatori. Spencer aquistò ora la convinzione che l'evoluzione avvenga, sì nel campo spirituale come in quello materiale, molto lentamente, attraverso a molti anelli di congiunzione e stadii intermedii, nessuno dei quali può venir saltato. L'incessante influenza dell'ambiente conduce la vita a nuove forme e, fra le altre, anche a quelle forme sotto cui ora si presenta. Noi non possiamo perciò spiegare la vita della coscienza del singolo individuo dalle esperienze da lui stesso vissute, ma dobbiamo risalire all'esperienza della specie. E qui non agiscono soltanto le tradizioni; nell'intima struttura dello spirito, nel modo in cui si collegarono le rappresentazioni, nell'indirizzo verso cui si esplicarono i sentimenti e gli impulsi, agiscono tendenze ereditarie che possono venir comprese solo quando si riconosca l'azione delle esperienze delle generazioni precedenti. L'ereditarietà era stata fino allora considerata come un caso curioso al quale si attribuiva valore solo in certi casi strani, affatto individuali; ma ora doveva venir considerata, anche nelle stesse forme più alte della vita, come un fattore incessantemente attivo. Questo ampliamento dell'orizzonte nel campo psicologico offrì a Spencer l'opportunità di ricercare le leggi generali dell'evoluzione e di indagare nello stesso tempo se queste leggi non possano venir derivate dalle leggi fondamentali della nostra conoscenza. Con ciò era data l'idea di una filosofia dell'evoluzione. Il primo abbozzo della medesima apparve in uno studio intitolato *Progress, its Laws and Cause* (1857). Spencer svolge qui il pensiero che ogni evoluzione è un passaggio dall'omogeneità all'eterogeneità e cerca di derivare questo dalla legge della conservazione dell'energia. Nella prima edizione dei *First principles* stabilì dapprima solo quest'unica

forma della legge dell'evoluzione; in sèguito ve ne aggiunse due altre: l'evoluzione come passaggio dall'isolamento alla connessione e come passaggio da uno stato indeterminato ad uno stato determinato. Ed ora la pubblicazione della grande opera procedette alacremente.

Agli accennati lavori preparatorii se ne debbono aggiungere ancora parecchi altri. In una serie di studî i quali vennero pubblicati in varie Riviste, Spencer già prima dell'elaborazione della grande opera aveva trattato varii soggetti attinenti alla filosofia, alla scienza della natura, alla sociologia, all'estetica ed all'etica. Le sue opere sistematiche non sono altro che svolgimenti ulteriori e più ampii (spesso eccessivamente ampii) di ciò che è esposto con brevità e chiarezza, e per ciò che riguarda la forma anche con maestria, in questi studî, i quali apparvero riuniti in quattro volumi di *Saggi* e che formano forse la parte più vitale della produzione di Spencer.

Durante la redazione della prima edizione della sua *Psicologia* Spencer venne colpito, in seguito ad un' eccessiva applicazione, da neurastenia, dalla quale più non si riebbe completamente. Venne afflitto da insonnia cronica. Il male peggiorò talmente che egli si vide costretto ad astenersi da qualsiasi lavoro. Tuttavia nei suoi ultimi anni non solo potè compiere, malgrado l'avanzata età, la sua opera, ma fu altresì in grado di prendere viva ed energica parte alle più recenti discussioni (provocate dall'ipotesi del Weissmann) nel campo della teoria dell'evoluzione biologica.

Nel giudicare la teoria spenceriana si tratta essenzialmente di decidere se Spencer sia riuscito, per l'ampliamento da lui dato all'empirismo ed al positivismo mediante il concetto dell'evoluzione, ad operare la conciliazione da lui vagheggiata delle opinioni fino allora contrastantisi. Ma quand'anche egli non fosse in ciò riuscito, quand'anche gli antichi problemi, dopo aver subìto la prova del fuoco della filosofia dell'evoluzione, dovessero risorgere sotto nuova forma, non per ciò perderebbe d'importanza la sua estensione dell'orizzonte psicologico e la sua dimostrazione che il concetto dell'evoluzione è il concetto capitale della ricerca particolare. Nel giudicare la sua opera si deve riflettere che la novità del suo pensiero risiede in questo ampliamento ed in questa dimostrazione, e non nello stabilire una qualche determinata teoria psicologica o gnoseologica. Oltre a ciò non si deve dimenticare che nell'elabo-

razione di un' opera che occupa trenta e più anni non si può evitare che si manifestino sproporzioni ed inconseguenze, specialmente quando l'autore prima della conclusione della medesima modifica le sue opinioni in alcuni punti.

Le opere di Spencer non ci offrono che rare occasioni di conoscere la sua vita intima. L'impressione che se ne ha è che egli non fosse una natura così soggettiva quale furono Mill e Comte malgrado il loro positivismo. Si trovano tuttavia fra le sue lunghe induzioni e deduzioni, tra le sue formule dell'evoluzione e le sue constatazioni, espressioni di caldo sentimento e di tranquillo entusiasmo. Egli non sente come Mill il bisogno di agire immediatamente sugli uomini. La teoria dell'evoluzione gli aprì lo sguardo alle aspre lotte che ogni essere vivente deve sostenere ed alle difficoltà che deve particolarmente superare la vita spirituale e sociale dell'uomo. Essa gli insegnò che gli ideali che la generazione precedente ancora credeva di poter realizzare in un prossimo avvenire, presuppongono una lunga serie di transizioni intermedie le quali tutte debbono venir realizzate, e che perciò questi ideali stanno in un' immensa lontananza come il termine delle peregrinazioni del genere umano. Perciò la rassegnazione acquista sì grande significato per la concezione della vita che sorge sul fondamento delle sue teorie. Non che fosse sua opinione che l'oggi debba assolutamente eclissarsi di fronte al fine lontano o debba ad esso venir sacrificato. Ma egli vuole che il presente venga compreso non solo nella sua connessione col passato dal quale si è svolto, bensì anche considerandolo nello stesso tempo come un passaggio ad uno stato più altamente evoluto. Spencer medesimo appartiene certamente al numero di coloro a cui egli accenna nelle parole che servono di chiusa alla sua grande opera (*Princ. of Eth.*, II, p. 433): " La più alta ambizione dell'uomo buono consiste nell'aver partecipato, anche in una parte minima ed occulta, allo svolgimento dell'umano *(the making of Man)*. L'esperienza ci mostra che il mirare a fini assolutamente disinteressati può essere fonte di gioia; e nel corso del tempo sempre si accrescerà il numero di coloro a cui è fine disinteressato l'ulteriore svolgimento dell'umanità. Quando essi dalle sublimità del pensiero vedono l'ulteriore forma della vita collettiva alla quale essi non parteciperanno e che sarà retaggio solo di un lontano avvenire, il pensiero di cooperare alla realizzazione di essa li riempie di una gioia serena ".

L'anno appresso a quello in cui Spencer aveva concepito l'idea della sua filosofia dell'evoluzione, apparve il libro di Darwin sull'origine delle specie, il quale diede una base interamente nuova e più salda alla teoria dell'evoluzione. Nella sua prefazione Darwin nomina fra i suoi precursori anche Spencer, ed altra volta (in una lettera a Ray Lankester, 15 marzo 1870) lo designa come " il più grande filosofo contemporaneo d'Inghilterra ". Tutta la teoria di Darwin adattavasi in modo eccellente al sistema di Spencer, salvo che questi, pur riconoscendo ampiamente l'importanza della selezione naturale, attribuiva all'evoluzione diretta per via dell'uso delle facoltà sotto l'influenza dell'ambiente un' importanza maggiore di quella ad essa attribuita in principio da Darwin. Di non lieve interesse è la circostanza che Stuart Mill, il quale da principio erasi mantenuto esitante di fronte alla psicologia evoluzionistica di Spencer, si dichiarò in seguito convinto che non solo nell'individuo ma anche nella razza avvenga un' evoluzione spirituale mediante disposizioni ereditarie. Egli espresse questa mutata convinzione l'anno precedente a quello in cui avvenne la sua morte, in una lettera al fisiologo Carpenter (stampata nella *Fisiologia mentale* di quest' ultimo, p. 486).

b) Religione e scienza.

Spencer incomincia la sua esposizione sistematica *(System of Synthetic Philosophy)* con una parte che tratta dell'inconoscibile (105). Questa contiene una teoria dei limiti della conoscenza e nello stesso tempo una teoria del rapporto fra la religione e la scienza. Essa si propone di mostrare quale validità debba venir attribuita alla concezione scientifica del mondo che le parti rimanenti dell'opera cercano di costrurre. L'esposizione non è veramente troppo a suo posto, ciò che sfuggì all'attenzione di Spencer. Nè la teoria della conoscenza, nè la filosofia della religione possono riescire a completa chiarezza quando non si basino sulla psicologia; ora questa nel sistema viene soltanto molto più tardi!

L'idea a cui si informa la prima parte è la seguente. La religione e la scienza stanno nell'età moderna in opposizione fra di loro. Ciò deriva dal fatto che la religione vuol risolvere quesiti che sono soltanto di dominio della scienza e che quest'ultima vuol

penetrare in campi che sono di pertinenza della religione. Finora ogni religione ha tentato di dare una spiegazione teorica dell'esistenza presentandosi come una rivelazione del mistero del mondo. Per quanto diverse siano le religioni esse concordano tutte nel voler essere la rivelazione di un qualche cosa che altrimenti ci rimarrebbe sconosciuto. La differenza fra le religioni superiori e quelle inferiori consiste in ciò, che quelle inferiori — il feticismo ed ancora il politeismo — credono cosa facilissima il formarsi una rappresentazione di ciò che agisce nel mondo. Ciò che forma il fondamento delle teologie primitive è specialmente la credenza nello spirito degli antenati. Si ha bensì il presentimento che ciò che vi ha di più profondamente intimo nel mondo sia per noi un enigma; ma questo presentimento è molto debole e l'enigma vien considerato come facilmente penetrabile. Nelle religioni superiori si attribuisce sempre maggior importanza al mistero, ed in ultimo si giunge a trovare ogni immagine ed ogni pensiero insufficienti ad esprimere l'intimo essere delle cose ed a considerare come una bestemmia il pensare la divinità in quel modo che soltanto *può* essere da noi pensato. L'evoluzione religiosa sarà compiuta quando verrà riconosciuto che il mistero è più grande di ciò che finora hanno creduto le religioni. Queste ultime hanno creduto in un mistero relativo, in un mistero che può venir svelato. Ma se nessuna immagine, nessun pensiero è adeguato, il mistero è assoluto. Le contraddizioni a cui costantemente conducono le rappresentazioni religiose hanno origine dalla credenza in una causa assoluta. Si creda che il mondo si è prodotto da sè stesso o che venne prodotto da una causa esteriore, sempre si finisce con la contraddizione che qualche cosa può essere la causa di sè stesso: nel primo caso il mondo deve essere causa a sè stesso, nel secondo caso l'essere che avrebbe prodotto il mondo avrebbe pur generato sè stesso. Le contraddizioni particolari alle rappresentazioni religiose — fra l'onnipotenza da un lato, la bontà e la giustizia dall'altro, fra la giustizia e la grazia, ecc. — non sono altro, come gia Mansel ha mostrato, che conseguenze speciali di quella contraddizione originaria.

Ora è — prosegue Spencer — dei concetti scientifici fondamentali ciò che è dei tentativi religiosi di esprimere l'intima natura del mondo. I concetti, quali quelli del tempo e dello spazio, del movimento e della forza, della coscienza e dell'individualità, sono

chiari ed applicabili fino a che noi rimaniamo nel mondo limitato e relativo dell'esperienza, ma conducono a contraddizioni se noi intendiamo usarli come espressioni della natura di un essere assoluto. La nostra conoscenza scientifica si muove — sia rispetto al mondo esteriore, sia rispetto al mondo interiore — in mezzo ad una molteplicità di mutamenti continui, senza che noi siamo in grado di scorgere nè il principio nè la fine, nè la causa prima nè il fine ultimo. Oltre ciò, come già Hamilton e Mansel hanno fatto osservare, è appunto per la natura stessa del nostro conoscere che noi siamo in grado di concepire solo ciò che è finito e limitato. Ogni conoscenza presuppone una distinzione; ma l'assoluto non può venir distinto da un qualche cos'altro, poichè nulla può esistere all'infuori di esso. Spencer aggiunge che ogni conoscenza presuppone egualmente l'intuizione di una somiglianza, la riduzione di ciò che deve venir conosciuto ad un qualche cosa di affine; ma l'assoluto non può aver nulla di affine, poichè nulla esiste all'infuori di esso.

Spencer non può tuttavia convenire nell'opinione di Hamilton e di Mansel quando questi affermano che l'assoluto è un concetto puramente negativo. La conoscenza deve assumere che vi è qualche cosa di più di ciò che essa è in grado di comprendere. La sua attività consiste nel distinguere, nel concepire la somiglianza, nel determinare e nel limitare; ma deve esservi qualche cosa che può venir determinato e limitato, a cui si può dare una forma e che può sussistere indipendentemente dalle determinate forme da esso assunte nella nostra coscienza. Noi ci rappresentiamo ciò che in questo modo forma il fondamento costante ed in apparenza per noi indeterminato del contenuto di ogni nostra conoscenza, in analogia a ciò che noi sentiamo, per uno sforzo dei nostri muscoli, come nostra propria *forza.* È in virtù di una forza che un qualche cosa può divenire oggetto della nostra coscienza. Questa forza non produce solamente i singoli mutamenti che noi distinguiamo e concepiamo, ma è altresì la base di ciò che in noi si mantiene inalterato durante tutti i mutameuti. Noi non ci possiamo formare un concetto di questa forza; soltanto possiamo approssimarci ad essa coll'immaginare a poco a poco aboliti tutti quei limiti con cui in ogni singolo caso la forza inconoscibile si presenta nella nostra esperienza. La sensazione primitiva della forza è dunque ciò che in ultima analisi forma il contenuto della nostra conoscenza, così nei mutamenti variabili come in ciò che persiste mentre avvengono questi mutamenti *(something constant under all modes).*

La religione e la scienza debbono così in ultimo entrambe pervenire alla comune convinzione che l'intima essenza del mondo ci è ignota ed inconcepibile, ma che noi possiamo acquistare la conoscenza scientifica del modo in cui quest'essenza si manifesta nel mondo dell'esperienza. La nostra coscienza del mondo è, considerata per un lato, religione; considerata per un altro lato, scienza. Il conflitto cessa se noi fissiamo rettamente i limiti della conoscenza; allora la religione cercherà di nulla comprendere nella cerchia del proprio dominio di ciò che è concepibile e la scienza eviterà di far suo ciò che è inconcepibile. Tra le nostre facoltà intellettuali e le nostre facoltà morali non può esservi conflitto; non può quindi essere nostro dovere il credere in qualche cosa che contenga una contraddizione. Non può essere nostro dovere, come Mansel opinava, immaginare Dio come personale eppur tuttavia come infinito, se la personalità e l'immensità si escludono reciprocamente. Soltanto può essere nostro dovere l'assoggettare noi stessi ai limiti della nostra conoscenza ed il riconoscere il mistero realmente esistente. Se il concetto della personalità non serve ad esprimere l'assoluto, ciò non è una conseguenza dell'essere il medesimo troppo alto, ma dell'essere troppo angusto. Noi non possiamo dare una psicologia divina, ed il conflitto fra religione e scienza durerà fino a che i fautori della religione si attribuiranno cognizioni famigliari intorno a ciò che è un mistero eterno e stabiliranno perciò concetti che prestano il fianco alla critica.

Spencer è pienamente conscio della resistenza che avrebbe incontrato il suo tentativo di conciliare la religione con la scienza. Gli uomini sentono il bisogno di rappresentazioni vive e concrete, non possono fare a meno di immaginare l'essenza che è alla base di tutte le cose come un qualche cosa di affine a sè stessi, e soltanto quando questo bisogno può trovare espressione nella loro fede, questa è in grado di avere influenza sulle loro azioni. Fintanto che non si sia svolta una *moralità organica* che faccia agire moralmente l'uomo per un bisogno interiore e spontaneo, è di qualche importanza che non si affievolisca l'influenza delle opinioni religiose. Ogni fede sta in un determinato rapporto col grado di evoluzione a cui l'uomo è pervenuto ed un ripudio affrettato della fede religiosa non può che esser cagione che si manifestino le imperfezioni della nostra natura più di ciò che avviene fino a che governa la fede. In ogni caso una così profonda rivoluzione

spirituale non può avvenire senza dolore. Chi è impaziente e trova che il processo di transizione è soverchiamente lungo deve riflettere che in ogni religione, anche nella più bassa, esiste " un'anima di verità „ — che anche le religioni più basse assicurano ai loro seguaci qualche cosa che essi non potrebbero in altro modo ottenere, — e che tutte le forme di fede sono membri di un grande processo evolutivo che ancora durerà per lungo tempo. Chi rifletta a ciò compatirà facilmente le ragioni sofistiche con le quali vengono difese le opinioni tradizionali, le indegne adulazioni con cui si adora il proprio Dio, l'orgoglio dell'ignoranza che di molto supera l'orgoglio della scienza, e la riprovazione di quelle azioni che scaturiscono da una simpatia disinteressata e da un puro amore del bene.

Questa teoria del rapporto fra religione e scienza presenta una difficoltà che non venne toccata da Spencer, e che consiste nella distinzione troppo esteriore fra l'assoluto ed il relativo (106). Per questo rapporto di contrasto lo stesso assoluto diviene relativo. Che l'opposizione fra l'assoluto ed il relativo non possa essere, secondo la concezione di Spencer, così esteriore, può vedersi dalla affermazione sua, che possa acquistarsi un concetto definitivo dell'assoluto solo coll'abolire tutti i limiti e tutte le relatività: una siffatta abolizione è però un processo infinito, e noi non possiamo quindi in realtà opporre l'uno all'altro l'assoluto ed il relativo come due concetti *definitivi*. Se inoltre, come Spencer afferma in alcuni passi, l'assoluto, il quale era per lui la stessa cosa dell'inconoscibile, agisce attraverso a tutti i fenomeni, così attraverso a quelli esterni come a quelli interni (così in *First Principles*, §§ 34, 46 e 93), la sua essenza deve manifestarsi nelle forme e nelle leggi sotto cui i fenomeni si presentano; esso non può quindi in realtà essere assolutamente inconoscibile, ed a torto Spencer dichiara il concetto capitale dell'esperienza, ossia il concetto dell'evoluzione non essere assolutamente valido in relazione all' " assoluto „. Sarebbe una contraddizione se le forme e le leggi generali presentate dall'esperienza non dovessero assolutamente avere alcun significato per ciò che è posto dietro o al di là di questa. Non si può addurre alcuna prova che l'evoluzione debba soltanto interessare la esteriorità e non affatto il cuore del mondo. Spencer è ancora rimasto impigliato qui in una specie di dualismo.

c) La filosofia come conoscenza unificata.

Il problema del rapporto fra la religione e la scienza sorge non soltanto ogni qualvolta una scienza speciale incorpora nel proprio campo un nuovo fenomeno, ma altresì ogni qualvolta si istituisce un tentativo di unificare le diverse verità scoperte dalle scienze speciali in verità universali. Secondo Spencer, è còmpito della filosofia di proseguire il lavoro spettante ad ogni scienza speciale nel proprio campo, quello cioè di mettere in luce per l'investigazione delle leggi comuni a tutti i nostri diversi campi dell'esperienza, l'unità nella molteplicità dei fenomeni. Si tratta di scoprire una verità suprema dalla quale si possano derivare i principii meccanici, fisici e psicologici e le leggi sociali. Noi avremo allora fondato una filosofia che sarà una conoscenza completamente unificata *(completely unified knowledge).*

La filosofia incomincia accettando in via preliminare come validi quei principii su cui poggia ogni pensiero. Questa posizione preliminare vien poscia giustificata con la constatazione della concordanza delle conseguenze, che da essa si possono dedurre, con l'esperienza. La validità di un principio può soltanto venir dimostrata per la concordanza sua con tutti gli altri principii. La verità può soltanto consistere per noi nella concordanza delle nostre rappresentazioni *(representations of things)* con le nostre percezioni *(presentations of things).* Se le nostre aspettazioni non concordano con le nostre percezioni, l'affermazione da cui noi siamo partiti non era valida. La piena dimostrazione della validità di un' affermazione per la concordanza di essa con tutte le altre ci riconduce nuovamente a quell'elaborazione di ogni conoscenza in un' unità, onde è costituita la filosofia. Questo implica però nello stesso tempo che ogni dimostrazione della verità delle singole affermazioni presupponga la validità di quell'attività del pensiero mediante la quale noi scopriamo che le cose sono uguali oppure diverse. Quest'attività del pensiero è alla base di ogni conoscenza, della percezione come dell'argomentazione, qualunque ne sia l'oggetto. Ogni dimostrazione presuppone questo *primordial act*, e la validità di quest'ultimo non può venir confutata; una confutazione è già per sè stessa una dimostrazione.

Noi pensiamo sempre per relazioni. Subito dopo alle relazioni di

somiglianza e di differenza vengono per importanza le relazioni di successione e di coesistenza. La relazione di coesistenza è derivata dalla relazione di successione: noi ci rappresentiamo come contemporanei varii fenomeni che potrebbero del pari venir immaginati in qualsiasi altra successione. Noi già conosciamo l'esperienza fondamentale che è a fondamento di ogni concezione della somiglianza o della differenza, di successione o della coesistenza; essa è la sensazione della forza: di un qualche cosa che oppone resistenza o produce un mutamento e che noi immaginiamo sull'analogia della nostra propria sensazione di sforzo. La materia ed il movimento non sono che estrinsecazioni della forza, ed il tempo e lo spazio sono forme dell'estrinsecazione della forza. Tanto nel campo dell'esperienza interiore quanto nel campo dell'esperienza esteriore, il concetto della forza è l'ultimo concetto a cui possiamo risalire. Con ragione noi distinguiamo fra l'io ed il non-io; ma l'uno e l'altro non sono che modi diversi in cui si manifesta la forza. La materia ed il contenuto del nostro pensiero non sono che i diversi modi della forza.

Il concetto della forza è dunque un concetto simbolico. Esso è l'ultimo simbolo *(the ultimate symbol)*. Esso accenna alla nostra esperienza soggettiva, in analogia alla quale noi concepiamo ogni cosa. Spencer ricorda qui l'idealismo metafisico, il quale si serve di quest' analogia per risolvere il problema dell'esistenza. Egli riconosce che se noi avessimo la scelta fra il ricondurre gli elementi spirituali agli elementi materiali, od il ricondurre quelli materiali a quelli spirituali, sceglieremmo l'ultimo caso. È assurdo ricondurre il noto all'ignoto; noi giungeremmo ad un' ipotesi intelligibile solo quando riconducessimo l'ignoto al noto, e per conseguenza quando considerassimo gli elementi oggettivi, materiali, di natura eguale nella loro essenza a quelli soggettivi della nostra coscienza. Ma Spencer ritiene come impossibile siffatta riduzione, poichè noi non potremmo fare a meno di chiarire gli elementi spirituali mediante forme e relazioni prese ad imprestito dalla natura esterna. Noi acquisteremmo una chiara concezione della natura della coscienza solo quando ci servissimo di immagini tolte dal mondo materiale. Dobbiamo dunque arrestarci alla distinzione tra fenomeni psichici e fenomeni materiali, e contentarci di sapere che i due modi di estrinsecazione della forza sono sottoposti alle medesime leggi dell'esperienza.

Una presupposizione fondamentale di ogni scienza è ora, secondo Spencer, che nel mondo nè si produce nè si consuma della forza. Ogni pensiero consiste nel porre qualche cosa in relazione con qualche cosa d'altro. Se della forza andasse perduta o se ne sorgesse dal nulla, ciò che nell'esperienza esterna si dimostrerebbe con una creazione od una distruzione di materia, con una cessazione od un incominciamento assoluto del movimento, noi avremmo la relazione di un qualche cosa ad un nulla, o di un nulla ad un qualche cosa; ma una relazione di cui un membro fosse sparito dalla coscienza o non vi fosse ancora sorto sarebbe una contraddizione. Quella forza che noi dobbiamo per tal modo considerare come sempre costante, non è una forma relativa, fenomenale della forza, ma è la forza assoluta che si muove in tutte le cose, e noi ritorniamo quindi qui al pensiero che alla base di tutti i fenomeni empirici debba esservi un assoluto, ossia ritorniamo al pensiero che è comune alla religione ed alla scienza. Alla scienza sperimentale spetta lo scoprire i passaggi speciali che avvengono tra le varie forme della forza. Il principio della conservazione della forza non può venir dimostrato sperimentalmente, poichè ad una più profonda riflessione si vedrà che ogni esperimento presuppone la sua validità. Ogni operazione del pesare e del misurare presuppone che durante la medesima rimanga immutata l'unità presa per base. Se durante il tentativo chimico di determinare il peso degli atomi mutasse la forza con cui il peso tende alla terra, la conclusione che da tale tentativo si dedurrebbe non avrebbe valore. La conservazione della forza è quindi un principio od un postulato su cui si basa ogni investigazione del mondo reale.

Spencer ritiene dunque, al pari di Spinoza, Kant e William Hamilton, il principio della conservazione della forza come coincidente con il principio causale. Noi troveremo altresì che parecchi fra i naturalisti che stabilirono su di una base sperimentale il principio della conservazione della forza partirono dalla convinzione che esso sia propriamente un principio della ragione, onde non si tratti che di mostrare come esso si verifichi nell'esperienza. Così, per esempio, Robert Mayer, Joule e Colding. Qui devesi tuttavia certamente fare una distinzione. Imperocchè nella natura ben potrebbe regnare la regolarità anche quando la forza si producesse e si distruggesse, purchè il prodursi ed il distrursi della medesima fosse regolato da determinate condizioni. Si può immaginare che, data la condizione

A sempre si produca B, quand' anche sotto il rapporto quantitativo si avesse $B = A + x$ e che posta la condizione C sempre si produca D quand'anche si avesse $D = C \div y$. In questo caso sarebbe valido il principio causale senza che abbia valore il principio della conservazione della forza. Questo mostra che quest'ultimo principio è di natura più speciale che non il principio causale, quando questo è soltanto l'espressione della regolarità nel manifestarsi dei fenomeni. La regolarità della natura non scomparirebbe totalmente per l'invalidità della legge della conservazione della forza. Ma la cosa sta diversamente quando noi cerchiamo di constatare quanto più ampiamente sia possibile che, alla stessa guisa che nell'argomentazione logica non si contiene nulla di più di ciò che già non esista nelle premesse, così anche nell'effetto reale non vi è nulla che già non sia compreso nella causa; per questa via il principio causale viene ridotto alla maggior concordanza possibile col principio di ragione. Anche senza questa perfetta analogia con il rapporto da principio a conseguenza il rapporto causale potrebbe tuttavia essere valido. Perciò la deduzione di Spencer è insufficiente, quand'anche egli possa con ragione affermare che ogni tentativo di dimostrare per via sperimentale la conservazione della forza presuppone in un certo senso tale conservazione.

Dal principio della conservazione della forza Spencer deriva che il movimento segue la direzione della maggior attrazione o della minima resistenza, che ogni movimento è ritmico, e che tutti i fenomeni passano attraverso alla evoluzione ed alla dissoluzione. Per questa via egli giunge dalla considerazione della filosofia come conoscenza dell'unità alla considerazione della filosofia come teoria dell'evoluzione. Ma prima di seguirlo in questa considerazione, noi dobbiamo domandare quali conseguenze Spencer deduce dalla legge della conservazione della forza relativamente al rapporto tra i fenomeni spirituali e quelli materiali. Non fu intenzione di Spencer di esaminare questo problema in particolare, e nei suoi scritti, quali esistono presentemente, si scopre una certa titubanza riguardo a questo punto, la quale si spiega coll'ammettere che durante il tempo che scorse fra le varie edizioni delle sue opere si sia formato nella concezione di lui un mutamento, senza che tuttavia questo sia stato accuratamente esteso a tutti i punti nelle successive edizioni. Da ciò hanno origine le espressioni contradditorie che si trovano nelle sue opere (107). Da principio (nella prima edizione dei *Principles of*

Psychology e dei *First Principles*) egli concepiva il rapporto fra lo spirituale ed il materiale in modo analogo al rapporto tra le varie forze della natura, e credeva ad un passaggio dal materiale allo spirituale come dal movimento al calore. L'origine delle sensazioni si spiega quindi con la legge della conservazione della forza. A coloro che in quest'opinione vollero vedere del materialismo (come fecero alcuni critici), Spencer fece osservare che materia e movimento, in conclusione, non sono per lui che espressioni simboliche della forza inconoscibile che si agita in tutte le cose. Nondimeno egli notò poscia che l'origine dei fenomeni della coscienza non può venir derivata dal principio della conservazione fisica dell'energia. Specialmente l'origine della sensazione dal movimento, come equivalente di quest'ultimo, è incompatibile con la teoria della continuità del movimento. Perciò nelle edizioni successive Spencer concepì il rapporto fra lo psichico ed il materiale conformemente all'ipotesi dell'identità, per cui essi debbono venir considerati come due forme irreduttibili della forza inconoscibile. In relazione alla teoria dell'evoluzione, che per Spencer è l'importante, è indifferente qualunque sia l'ipotesi abbracciata. Poichè, si assuma un rapporto di azione reciproca o si assuma un rapporto di identità fra lo spirituale ed il materiale, l'evoluzione può presentare nei due campi i medesimi tratti fondamentali, ed appunto questo è l'essenziale per la filosofia dell'evoluzione. Secondo l'ipotesi dell'identità non si può, invero, spiegare l'evoluzione spirituale per la deduzione ricavata dalla conservazione della forza fisica; ma il processo materiale corrispondente (*obverse*) a quello spirituale può venir spiegato per tal via (108). L'avere Spencer nella sua teoria dell'evoluzione spiegato ogni evoluzione per mezzo delle leggi della materia e del movimento e l'avere non pertanto impiegato, per chiarire le forme dell'evoluzione, esempi tolti dalla psicologia e dalla sociologia come dall'astronomia e dalla fisiologia, trova la sua giustificazione in ciò, che, qualunque sia l'ipotesi da cui si parte, i fenomeni psichici possono sempre venir considerati come collegati regolarmente ai fenomeni materiali.

d) La filosofia come teoria dell'evoluzione.

Si acquista, secondo Spencer, la conoscenza dell'unità a cui mira la filosofia non solamente col mostrare che ogni ricerca si basa su di una presupposizione comune, ma altresì con lo scoprire una legge comune a tutti i fenomeni presentati dall'esperienza. Spencer erige il positivismo a sistema sia col ricondurre ogni conoscenza positiva (ogni conoscenza dei fatti) ad una presupposizione comune, sia collo stabilire una legge od una forma comune a tutto ciò che è positivo, a tutti i fenomeni. Ogni fenomeno ha la sua propria storia: esso si manifesta a noi e di nuovo scompare. Ogni scienza descrive la storia dei suoi fenomeni; si tratta ora di indagare se questi diversi processi storici presentino tratti comuni per cui si possa stabilire *una legge generale dell'evoluzione.* Ogni evoluzione presenta più o meno distintamente tre diversi contrassegni i quali presi nel loro complesso ci danno il concetto completo dell'evoluzione. Come già venne notato, Spencer aveva da principio solamente stabilito un unico carattere dell'evoluzione, ossia il passaggio dall'omogeneità alla differenziazione. In seguito vide che vi sono forme semplicissime dell'evoluzione, dove questo tratto è assolutamente subordinato e che inoltre per poter nettamente distinguere fra processo di evoluzione e processo di dissoluzione diviene necessario lo stabilire ancora un terzo carattere.

1) *L'evoluzione come concentramento* (od integrazione). Allorchè si produce un fenomeno avviene un aggruppamento, una combinazione ed un concentramento di elementi che dapprima si presentavano come sparsi. Quando si forma una nube in cielo od un mucchio di sabbia sulla spiaggia avviene un' evoluzione delle più semplici, consistendo il processo pressochè esclusivamente in una separazione ed in un accumulamento. Un processo simile di concentrazione avvenne, secondo l'ipotesi di Kant e di Laplace, allorchè il nostro sistema solare sorse da una nebulosa le cui parti si trovavano in precedenza in uno stato di dispersione. Ogni sviluppo organico si effettua in quanto vengono accolti nel tessuto organico elementi che prima si trovavano dispersi nel mondo. In ogni generalizzazione, in ogni formazione di concetti e di leggi generali si ha un esempio psicologico di questa legge; per esse noi concentriamo in un unico pensiero un' intera serie di percezioni e di

rappresentazioni diverse. L'evoluzione sociale consiste anzitutto in ciò, che degli individui o dei gruppi di individui che prima vivevano dispersi si stringono gli uni agli altri.

2) *L'evoluzione come differenziazione.* Soltanto nei casi semplicissimi si può descrivere l'evoluzione come un puro processo di concentramento. Non solamente avviene una separazione dell'intera massa da ciò da cui questa è circondata, ma nella massa in tal modo separata avvengono altri concentramenti particolari, onde l'evoluzione si fa complessa. E nel corso dell'evoluzione questi concentramenti particolari sempre più si accentuano, per cui in un confronto dei gradi anteriori con quelli posteriori noi vediamo un passaggio dall'omogeneità alla differenziazione. Nel corso dell'evoluzione del sistema solare avviene una separazione di varii corpi celesti ognuno dei quali possiede la propria particolarità. L'evoluzione organica procede progredendo dal germe omogeneo fino all'organismo fornito di tessuti di varia specie e di organi variamente formati ed agenti in diverso modo. Secondo l'ipotesi di Lamarck e di Darwin, il complesso della vita organica fu nei gradi anteriori più omogeneo, essendo dovute le differenze presenti delle specie all'evoluzione di forme-stipiti comuni. Se noi confrontiamo i gradi anteriori dell'evoluzione dei sensi con i gradi posteriori, vediamo che essi si evolvono da una vaga e confusa facoltà di apprensione ad una chiarezza e ad una precisione sempre maggiore, onde può venir appreso un numero sempre più grande di differenze. In generale, la vita spirituale non vien misurata dal suo grado di concentrazione, ma dal suo grado di ricchezza. Durante l'evoluzione sociale si formano per la divisione del lavoro varii stati e varie classi.

3) *L'evoluzione come determinazione.* Anche in un processo di dissoluzione si producono differenze in una massa fino allora omogenea. Per distinguere l'evoluzione dalla dissoluzione si deve quindi aggiungere che l'evoluzione rende possibile un passaggio da uno stato meno determinato e meno ordinato ad uno stato più determinato e più ordinato. L'evoluzione procede da un caos le cui parti sono sparse ed omogenee ad un tutto complesso le cui parti sono di specie diversa e stanno nello stesso tempo in una data connessione reciproca. Così il sistema solare, l'organismo umano, la coscienza e la società umana sono delle totalità più o meno ordinate. Questo terzo punto di vista sorge propriamente per la combinazione

dei due primi: un tutto ordinato è quello in cui la differenziazione delle parti e la concentrazione dell'insieme procedono di conserva.

Dappertutto nel mondo, in ciò che è grande ed in ciò che è piccolo, nel mondo dello spirito ed in quello della materia, avvengono processi evolutivi del tipo ora descritto. Sul fondamento di una considerazione comparativa di questo processo, la filosofia dell'evoluzione formula i tratti fondamentali della storia generica di ciascun fenomeno. Ma ciò che in questo modo venne trovato per una via induttiva, deve ora venir fondato deduttivamente derivandolo dalla legge della conservazione della forza.

In primo luogo si avrà una concentrazione di parti omogenee quando queste subiscono l'influenza della medesima forza in modo omogeneo. È ciò che accade quando sotto l'influenza del vento si formano mucchi di foglie secche o banchi di sabbia o nubi. La selezione naturale agisce in questo modo quando vuol ottenere variazioni assolutamente determinate di quegli esseri viventi che debbono poter esistere in determinate condizioni; con questo mezzo esse vengono separate come specie nuove dai non atti alla vita. In secondo luogo, dopo la formazione di una totalità omogenea si producono in essa delle differenze non sì tosto le parti omogenee vengono sottoposte all'influenza di forze diverse. Ed una volta che si è prodotta una differenza nello stato delle parti, le forze omogenee esercitano sulle medesime un effetto diverso. Una specie organica sottoposta a condizioni differenti subisce delle variazioni, ed anche quando le varietà vengano sottoposte ad influenze omogenee, queste non possono più avere su tutte il medesimo effetto. Ciò è una conseguenza della conservazione della forza, la quale sarebbe negata quando cause eguali producessero su oggetti omogenei effetti differenti, o quando cause differenti producessero su oggetti omogenei effetti omogenei, o quando cause eguali producessero su oggetti differenti effetti omogenei.

Per ben comprendere Spencer non si deve dimenticare che la sua teoria dell'evoluzione non si riferisce al mondo come totalità, del quale, a cagione della relatività della conoscenza, noi non possiamo formarci una rappresentazione, ma che essa si riferisce invece alle singole totalità che si producono nella cerchia delle nostre esperienze. Gli si è talvolta obbiettato che se la sua " evoluzione " deve incominciare da un'omogeneità assoluta, essa diviene incomprensibile: di dove, si domanda, debbono giungere le differenze?

Spencer medesimo dichiara esplicitamente (*First Principles*, §§ 116, 149, 155), che egli parla soltanto di fenomeni limitati e che assume solo un' omogeneità ed una differenza relative, come altresì che i concetti di concentrazione e di differenziazione, di semplicità e di complessità debbono venir intesi in un senso relativo. Se si potesse immaginare l'intero universo in uno stato di completo equilibrio, dove fossero ripartiti con un'assoluta omogeneità dei centri di forza assolutamente omogenei, ogni cosa si manterrebbe in equilibrio per tutta l'eternità. Ma un tale pensiero è già escluso per l'impossibilità di segnare un limite allo spazio. Per ciò che riguarda tutte le masse omogenee a noi note, esse hanno tutte necessariamente subìto, in maggiore o minor grado, una certa differenziazione.

L'evoluzione deve necessariamente condurre (presupposto naturalmente che essa non venga interrotta da cause esterne) ad una condizione di equilibrio, nella quale tanto la concentrazione quanto la differenziazione abbiano raggiunto il loro culmine. Per ciò che riguarda l'evoluzione dell'uomo, questa condizione significa la più alta perfezione e la più alta beatitudine e consiste nella più grande armonia possibile fra l'uomo e la natura e reciprocamente fra gli uomini. Ma poichè le influenze esterne si fanno continuamente sentire, questa condizione di equilibrio non può nel corso del tempo durare. Quando manca l'energia per mantenere, malgrado le incessanti influenze, l'armonia fra la concentrazione e la differenziazione, all'evoluzione segue il dissolvimento. Ed attraverso ai varii stadii della dissoluzione si giunge alfine ad un nuovo caos. Alla stessa guisa che nella sfera della nostra esperienza avvengono incessantemente processi di evoluzione, così avvengono incessantemente processi di dissoluzione di piccole o di grandi totalità. Quand'anche il nostro sistema solare — e tutti i sistemi solari — dovesse portare in sè il germe della dissoluzione, come opinano alcuni naturalisti, sempre vi sarà la possibilità di nuove formazioni di sistemi, poichè sempre vi saranno forze esterne per porre in corso dei processi di evoluzione. Ogni movimento è ritmico, perciò l'evoluzione e la dissoluzione si alternano all'infinito.

Mentre Hegel nella sua teoria idealistica dell'evoluzione (vedi pag. 172 e segg. del presente volume) prometteva un eterno progresso, essendo sempre le " unità superiori " (le quali corrispondono all' armonia fra la concentrazione e la differenziazione di

Spencer) il fondamento di nuove evoluzioni, Spencer non può, da buon positivista ed in virtù della teoria della relatività della conoscenza pronunziarsi sulla prevalenza, nel mondo, del processo di evoluzione o del processo di dissoluzione. Per la sua concezione dualistica del rapporto fra l'assoluto ed il relativo, egli non vuol nemmeno attribuire un valore assoluto all'evoluzione (per conseguenza nemmeno a tutto il ritmo dell'evoluzione e della dissoluzione). Si manifesta qui in lui, come già venne fatto osservare, una contraddizione, riconoscendo egli una connessione dei fenomeni con l'ordinamento inconoscibile delle cose che è il fondamento dei medesimi *(the connection between the phenomenal order and the ontological order)*. Egli mantiene solo recisamente fermo che, come noi non possiamo tracciare limiti per il tempo e per lo spazio, così non possiamo limitare la forza che agisce nel mondo dei fenomeni. Il còmpito da lui propostosi è stato esaurito con la caratterizzazione della storia che ogni fenomeno attraversa.

e) **Il concetto dell'evoluzione nel campo della biologia e della psicologia.**

Il campo su cui Spencer si muove con maggior competenza è quello della biologia e della sociologia. Fu, come vedemmo, un'idea biologica la scintilla da cui scaturì tutto il suo sistema, e questa idea (dell'evoluzione come differenziazione) venne di nuovo da lui immediatamente collegata ad un'idea sociologica (della divisione del lavoro). La vita sociale è per lui una forma vitale che obbedisce alle leggi generali della vita, e lo stesso è della vita dello spirito e della vita etica. La biologia è quindi in questo sistema la scienza concreta predominante. Il còmpito suo è di rintracciare l'evoluzione della vita a tutti i gradi e sotto tutte le forme.

La vita consiste in un continuo adattamento dei rapporti interni a quelli esterni. In un corpo vivente, un'impressione esterna non produce solamente un effetto diretto, ma altresì un effetto indiretto, provocando nell'essere vivente uno stato che rende l'organismo capace di affrontare un successivo mutamento del mondo esterno. Vien posta in moto un'attività interiore che sarà o potrà essere utile in un'occasione ulteriore. Il tessuto organico possiede due proprietà apparentemente opposte, l'unione delle quali rende possibile l'adattamento. Esso possiede una plasticità per la quale

le influenze esterne possono far vibrare tutta la massa organica o gran parte di essa; e possiede inoltre una polarità ossia una determinata disposizione delle ultime particelle organiche, che Spencer chiama unità fisiologiche e ritiene come molto più semplici delle cellule, ma come più complesse delle molecole chimiche, la qual polarità fa sì che l'effetto delle impressioni sulla massa organica venga prevalentemente determinato dalla natura propria di quest'ultima. La formazione originaria della materia organica è una questione oscura. Spencer rigetta l'opinione dell'origine delle *forme* organiche da una materia inorganica. Egli inclina, per contro, all'opinione che ad un certo punto (durante il raffreddamento della crosta terrestre) si sia formata una massa organica *affatto priva di struttura*. Poichè questa massa organica originaria non possedeva alcuna determinata struttura, quest'ipotesi non coincide dunque con la posizione di un primo organismo. Vi fu una vita organica senza organizzazione (Vedi specialmente l'appendice del primo volume dei *Principles of Biology*). Le forme organiche ebbero successivamente origine per l'influenza esercitata dalle condizioni esterne su quelle interne. In virtù di una legge generale dell'evoluzione, una continua influenza esterna produce delle differenze nella massa, anzitutto una differenza della superficie dall'interno, e per il diverso modo in cui le varie parti reagiscono contro l'impressione, esse assumono a poco a poco una natura diversa. Spencer stabilisce anzi il principio che la funzione precede la struttura e che un funzionare continuato in un determinato senso produce la determinata struttura posseduta dai singoli organi. Quest'influenza diretta dell'ambiente sul tessuto organico vien propriamente presupposta dalla teoria della selezione naturale; la selezione avviene appunto fra le strutture iniziali provocate dall'influenza diretta, fra le differenti variazioni subìte dalla massa organica per le influenze esterne. Anche quando le variazioni fossero prodotte da altre cause ignote, la selezione naturale sarebbe in grado di mantenerle solo quando queste " variazioni spontanee „ si riconnettessero ad attività favorevoli (*Princ. of Biol.*, § 61). La modificazione che un certo funzionare continuato può produrre nella struttura potrà venir trasmessa per eredità quando essa abbia apportato un cambiamento nella polarità organica, vale a dire, una modificazione in quel modo affatto particolare a quel determinato organismo, secondo cui sono disposte le sue unità fisiologiche.

La teoria della selezione naturale proclamata da Darwin (che Spencer vorrebbe piuttosto chiamare teoria della conservazione delle forme vitali più adatte: *the survival of the fittest*) è ampiamente riconosciuta da Spencer ed anzi con grande entusiasmo. Ma egli è, così come Darwin, d'opinione che la selezione non sia in grado di tutto spiegare. Senza la credenza nell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, l'origine delle specie è per lui incomprensibile; perciò egli sostenne in questi ultimi anni un'abile ed energica polemica contro " quei naturalisti che vogliono essere più darvinisti dello stesso Darwin ", e specialmente contro l'ipotesi di Weismann la quale contesta ogni influenza della funzione sulle cellule che contengono il germe della prole, e deve quindi far derivare ogni evoluzione dalla selezione naturale. Specialmente per ciò che riguarda gli esseri organici superiori muniti di un sistema nervoso e muscolare sviluppato, egli è d'opinione che abbia grande importanza l'influenza esercitata dall'uso delle forze sull'organismo. A tale questione egli attribuisce un valore non solo biologico, ma anche etico e sociale. " Se una naziono ", egli dice nel suo studio *Factors of Organic Evolution* (1886), " subisce nella sua totalità delle modificazioni prodotte dall'eredità degli effetti che la natura dei suoi membri subisce per via di quelle forme dell'attività quotidiana che vengono determinate dalle istituzioni e dalle condizioni di vita, queste istituzioni e queste condizioni formeranno i cittadini assai più celeremente ed in modo assai più completo di ciò che esse non potrebbero se l'unica causa dell'adattamento fosse la frequente sopravvivenza di quegli individui che si sono favorevolmente modificati ". La responsabilità etica e sociale diviene quindi maggiore se si crede all'ereditarietà delle proprietà acquistate che non se si fa dipendere ogni cosa dalla selezione. Tale credenza riveste agli occhi di Spencer il problema di un grande interesse, ed egli chiude la serie dei suoi scritti polemici con la stringente esortazione ai biologi di fare maggior luce sul medesimo (*Weismannism once more*, 1894, p. 23): " Io ho sempre più sentito che, poichè tutte le scienze superiori dipendono dalla scienza della vita e riescono a falsi risultati, se in una presupposizione fondamentale stabilita dai cultori di questa scienza a profitto delle prime si contiene un errore, è còmpito di questi cultori il risolvere tale questione controversa in un qualche senso ".

Anche la coscienza è un'attività che ha origine durante l'adat-

tamento degli esseri viventi all'ambiente. Se le impressioni aumentano di numero, l'adattamento ad esse potrà effettuarsi con precisione solo quando esse vengano ordinate in una serie così come avviene nella coscienza. E pertanto la psicologia è una parte della biologia. Ma Spencer distingue qui fra psicologia oggettiva e psicologia soggettiva. Soltanto la psicologia oggettiva, la quale studia la vita della coscienza nelle funzioni materiali a cui questa si riconnette, appartiene propriamente alla serie delle scienze concrete. La psicologia soggettiva, la quale costruisce sull'introspezione immediata e giunge ai suoi risultati per mezzo dell'analisi, sta a tutte le altre scienze come in generale il soggetto sta all'oggetto; essa è la scienza dell' esistenza soggettiva, come tutte le altre scienze concernono nel loro complesso l'esistenza oggettiva. Perciò la psicologia soggettiva è una scienza assolutamente unica nella sua specie (*Princ. of Psychol.*, § 56. — *Classif. of the Sciences*, 3ª ed., p. 26 *b*).

Spencer afferma dunque, così come Stuart Mill, l'indipendenza della psicologia, laddove Comte non tiene alcun conto di essa. E nello stesso tempo egli si stacca dalla antica scuola inglese affermando che non si può considerare la coscienza puramente come una somma di sensazioni e di rappresentazioni, poichè sempre vi è qualche cosa che collega queste le une alle altre e mantiene intatta l'unità dell'aggregato rappresentativo contro ogni tentativo di divisione. Nella coscienza deve esservi qualche cosa di sostanziale in opposizione a tutte le forme alternantisi, ma noi non possiamo conoscere questo alcunchè di sostanziale, non manifestandosi esso in alcun stato, sebbene ogni singolo stato sia una forma particolare del medesimo.

Malgrado tutte le particolarità con cui la vita della coscienza si manifesta nell' esperienza soggettiva, essa presenta nondimeno i medesimi tratti fondamentali presentati in generale dalla vita e dall'evoluzione. La sua evoluzione consiste nella progressiva concentrazione, differenziazione e determinazione. Tutte le transizioni avvengono gradatamente, perciò si è a torto stabilito delle differenze qualitative riguardo alle facoltà psichiche. Dal moto riflesso per l'istinto e la memoria fino alla ragione, dalla più semplice distinzione e dal riconoscimento fino al più elevato pensiero scientifico esiste una serie continuata di gradi. La ricchezza qualitativa e quantitativa della coscienza corrisponde alla ricchezza dei rap-

porti dell'essere vivente coll'ambiente. Vi è sempre una corrispondenza fra la vita della coscienza e le condizioni esterne con cui l'individuo è a contatto. Dal verme intestinale fino ad un Newton od uno Shakespeare, il cui pensiero abbraccia il mondo, la continuità è ininterrotta.

Per ciò che riguarda la questione dell'origine della conoscenza, Spencer si oppone da un lato a Leibniz ed a Kant, dall' altro a Locke ed a Mill. Egli combatte l'empirismo, il quale non vede che la materia dell'esperienza vien sempre accolta ed elaborata in un modo il quale è determinato dalla natura originaria dell'individuo e che oltracciò manca di un criterio della verità. Per comprendere l'azione esercitata sui varî individui dalle varie influenze, è necessario ammettere in essi un'organizzazione originaria: ed ogniqualvolta si vuol dare le ragioni di un'affermazione è necessario possedere un criterio, il quale consiste in ciò che il contrario conterrebbe una contraddizione. Nella natura innata dell'individuo e nel principio logico su cui noi ci fondiamo in ogni argomentazione, noi possediamo adunque qualche cosa di aprioristico che non può venir derivato dall'esperienza. Laonde Spencer dà ragione a Leibniz ed a Kant contro Locke e Mill, ma soltanto finchè si tratta dell'esperienza del singolo individuo. Per il singolo individuo vi è un *a priori*, non però per la specie. Imperocchè quelle condizioni e quelle forme della conoscenza e del sentimento che nel singolo individuo sono originarie e non possono perciò venir derivate dall'esperienza sua fanno parte del patrimonio delle generazioni anteriori. Le forme del pensiero corrispondono alle modificazioni strutturali antecedentemente accolte ed ereditate, le quali esistono in ogni neonato allo stato latente e gradatamente si sviluppano attraverso le sue esperienze. La loro prima origine è quindi pur sempre empirica: le relazioni fisse ed universali delle cose fra di loro debbono nel corso dell'evoluzione formare delle concatenazioni fisse ed universali nell'organismo; per la ripetizione continua di uniformità esterne assolute si creano nella specie forme necessarie della conoscenza, associazioni indissolubili di pensieri che esprimono il risultato netto dell'esperienza forse di parecchi milioni di generazioni fino al presente. Il singolo individuo non può disgiungere ciò che in questo modo è divenuto una associazione radicata nell'organizzazione della specie, e nella sua natura ingenita esso porta perciò con sè il fondamento su cui vengono costrutte le verità necessarie (Vedi *Princ.*

of Psychol., §§ 208, 216; cfr. *First Princ.*, § 53: *Absolute uniformities of experience generate absolute uniformities of thought*). Sebbene la scuola induttiva fosse andata, secondo Spencer, tropp'oltre quando aveva voluto derivare ogni cosa per via dell'induzione, per cui l'induzione stessa veniva a mancare di fondamento, egli avrebbe tuttavia preferito, quando avesse dovuto scegliere, annoverarsi fra i discepoli di Locke che non fra quelli di Kant. Imperocchè *in conclusione* anche per lui ogni conoscenza ed ogni forma del pensiero deriva dall'esperienza. Max Müller aveva espresso l'opinione che se Spencer ammette esservi qualche cosa nella coscienza che non è un prodotto della propria esperienza, egli è un kantiano puro e semplice *(a thorough Kantian)*. A ciò Spencer oppose: " Il punto di vista evoluzionistico è un punto di vista assolutamente empirico. Esso si distingue dall'antica concezione degli empirici per l'estensione che esso dà a questa concezione. La concezione di Kant è invece evidentemente assolutamente antiempirica „ (*Essays*, III, pp. 274, 277).

Spencer vien nondimeno colpito qui dalla sua stessa critica dell'empirismo, quando crede che la specie abbia potuto ad un qualche grado della propria evoluzione ricevere delle influenze esterne, senza che sia esistita una organizzazione data in precedenza per ricevere queste influenze e determinarne i risultati. La sua psicologia presenta qui una certa oscurità di cui già si possono trovar traccie nella sua biologia. Imperocchè il suo principio che la funzione determini la struttura, sembra non poter venir altrimenti inteso che coll'ammettere che il tessuto organico abbia dovuto nel suo grado infimo mantenersi assolutamente passivo verso tutte le influenze che produssero in esso un'attività. Lo stato di una siffatta passività assoluta è tuttavia escluso dalla sua propria definizione della vita come un adattamento — e non può in realtà neppur trovarsi negli esseri inorganici quando questi vengono esposti ad influenze esterne, tant'è che la pietra presenta, esposta all'azione del calore, effetti diversi da quelli della cera. — Spencer non ha inoltre veduto che la *validità* della nostra conoscenza non ci può venir garantita in modo assoluto dal fatto che le prime presupposizioni sono derivate dalle esperienze di innumerevoli generazioni. Con ciò vien tutt'al più provato che queste presupposizioni si sono finora dimostrate praticamente utili nella lotta per l'esistenza. Ma su ciò non si può fondare una prova della loro verità assoluta (109).

Più ancora della conoscenza il sentimento presuppone, secondo Spencer, in ogni individuo un fondamento originario, ricevuto dalla specie. L'incessante scambio d'azione col mondo esterno, l'incessante lotta con le condizioni dell'ambiente, producono l'inclinazione a disposizioni per le quali non sempre si riesce a trovare delle chiare espressioni rappresentative. Così è, per esempio, dei sentimenti simpatici, del piacere provato dal bambino alla vista di un viso sorridente, della pena da lui provata alla vista di un viso triste od arcigno. Può sorgere il sentimento della giustizia, ossia un corruccio spontaneo di fronte alle sopraffazioni, senza che esista un chiaro concetto dei limiti della libertà d'azione degli individui. Spencer rimprovera agli antichi utilitaristi la dottrina secondo cui all'azione ed ai motivi antecede la cognizione degli effetti utili. Per sapere se la simpatia sia vantaggiosa, si deve dapprima agire spontaneamente in modo simpatico. Il sentimento rende adunque possibile scoprire l'utilità, ma non è la scoperta dell'utilità che produce da principio il sentimento. È dalla costante educazione a cui l'uomo è sottoposto per l'azione reciproca dell'uomo e dell'ambiente che Spencer si attende continue modificazioni e progressi del sentimento umano, non dalla comunicazione di cognizioni già perfette. Spencer si oppone al principio da cui partì Comte, specialmente nei suoi primi scritti, che le idee governino il mondo. Il sentimento ed il carattere sono i veri agenti ed il predominio di un sistema di idee piuttosto che d'un altro dipende dal carattere del popolo, il quale viene a sua volta determinato dalla struttura ereditata dalle generazioni anteriori.

f) Il concetto dell'evoluzione nella sociologia e nell'etica.

Per la sociologia di Spencer il rapporto fra l'individuo e la specie da lui trovato nella sua biologia e nella sua psicologia acquista un'importanza decisiva. Se ogni individuo possiede un fondamento originario del proprio carattere, il qual fondamento risale alla storia anteriore della specie, l'evoluzione della vita sociale non può venir fatta deviare verso altre direzioni mediante le influenze che potrebbero venir esercitate sull'individuo riformando l'educazione e la costituzione dello Stato. Spencer non nutre circa l'avvenire speranze così immediate come Bentham, Mill e Comte. L'evoluzione progredisce lentamente appunto perchè deve modificarsi il fonda-

mento naturale dell'individuo e non solo i suoi pensieri e le sue cognizioni. Durante il suo soggiorno in America, Spencer biasimava in un colloquio, con energiche espressioni, gli inconvenienti esistenti nella vita pubblica degli Stati Uniti, i quali secondo lui derivavano da ciò, che il paese aveva ottenuta la costituzione, buona in se stessa, per un caso fortunato, ma l'aveva proprio soltanto ottenuta; essa non vi si è svolta spontaneamente, perciò non deve far meraviglia se le conseguenze sue furono ben altre da quelle che si attendevano. Ad un suo amico d'America che lo interrogava se non si sarebbe potuto trovar rimedio a ciò coll'istruzione e colla diffusione delle cognizioni politiche, Spencer rispose: “ No. La questione riguarda essenzialmente il carattere e soltanto subordinatamente le cognizioni. E un'illusione frequente quella di credere che l'istruzione sia un rimedio universale dei mali politici „. Affinchè avvengano delle modificazioni nel carattere è necessario, secondo Spencer, che una razza subisca e ricambii durante parecchie generazioni l'influenza delle condizioni reali della vita. Soltanto per l'adattamento pratico, per l'evoluzione e l'esercizio delle forze utili nella lotta per l'esistenza si formano caratteri fermi e sentimenti sani. Perciò nel suo scritto sull'educazione Spencer insiste sulla necessità che il fanciullo faccia da sè delle esperienze, impari da solo a conoscere le condizioni naturali e gli effetti delle proprie azioni. Si deve far uso il meno che si può dei ripari e dei mezzi artificiali, poichè essi cagionano un doppio lavoro: dapprima l'adattamento ai ripari stessi e poscia a ciò che si trova dietro di essi, ai rapporti reali. È meglio che il bambino si scotti, chè altrimenti esso non impara a paventare giustamente il fuoco. E ciò che può dirsi del carattere dell'individuo può altresì dirsi del carattere della razza, dell'intera specie. Nella sua grandiosa e poderosa opera, *Principles of Sociology*, Spencer cerca di chiarire ciò con l'aiuto di un copioso materiale, specialmente fornito dalle razze che stanno più in basso nella scala dell'evoluzione. In unione con un gruppo di collaboratori, egli ha pubblicato (col titolo *Descriptive Sociology*) una serie di prospetti in forma di tabelle, con indicazione delle fonti, relativi alle condizioni sociali dei diversi popoli. In un libro molto suggestivo, *The Study of Sociology*, ha esaminato le difficoltà che si presentano ad una sociologia strettamente scientifica.

E un principio prediletto di Spencer quello che le società e le

costituzioni si sviluppano e non si creano. Egli espone minutamente l'analogia che vi è fra una società ed un organismo. I singoli individui corrispondono alle cellule o piuttosto alle unità fisiologiche. Così nella società come nell'organismo la vita comune è in certo qual modo indipendente dalla sorte di ogni singola unità. Fra la società e l'organismo va però fatta una grande e importante distinzione: mentre in quest'ultimo la coscienza (quando esiste) è legata agli organi centrali, in paragone dei quali gli altri organi e le altre unità non hanno che un'importanza subordinata, nella società sono appunto le singole unità che posseggono la coscienza, laddove l'organizzazione centrale non possiede, come tale, una coscienza speciale. Nell'organismo le parti esistono per il fine del tutto, ma nella società il tutto esiste per il fine delle parti. A questa differenza fra la società e l'organismo non si deve dare, secondo Spencer, minor importanza di quella che si attribuisce alle loro analogie (cfr. *Princ. of Sociol.*, § 222, da accordarsi con *Princ. of Ethics*, II, §§ 102, 137). Imperocchè su di essa poggia il principio fondamentale, la cui verità è dimostrata dalla storia della vita sociale, che cioè la centralizzazione ha sempre soltanto il valore di un mezzo necessario, mentre l'essenziale risiede in ciò che avviene nei singoli individui, che sono i veri e proprii soggetti della vita umana. Nella vita sociale come nell'educazione individuale si tratta sopratutto di ridurre il più che sia possibile tutte le forme artificiose di tutela, giacchè esse complicano e ritardano l'evoluzione in quanto esigono un duplice adattamento, dapprima ai rapporti artificiali e poscia a quelli naturali. L'esperienza mostra che dappertutto dove esigenze radicate nella natura vengono imposte dalle autorità esterne, l'obbedienza verso le autorità prende il primo posto a tutto pregiudizio dei rapporti pratici con la realtà naturale. E l'esperienza mostra altresì che le autorità stabilite artificialmente non agiscono così abilmente ed in modo così proficuo come le libere forze individuali. Tutto il macchinario sociale consuma troppa forza per arrivare ai suoi fini, e molto facilmente arriva ad altri fini che non sono quelli proposti. I singoli individui penetrano assai più sagacemente che non le autorità dello Stato il diretto rapporto del lavoro e del provento. Sebbene in teoria Spencer sostenga che il suolo deve essere di proprietà di tutto il popolo (ciò che già insegnava nella *Social Statics*), egli si dichiara tuttavia in odio all' " ufficialismo „ contrario a che lo Stato si assuma la coltivazione del

suolo, come proporrebbero i " nazionalisti ". Astraendo assolutamente dalle difficoltà di indole finanziaria che sorgerebbero quando lo Stato volesse assumersi tale impresa, difficoltà, che, secondo Spencer, ne renderebbero impossibile l'esecuzione, ai suoi occhi la notoria imperfezione dell'amministrazione dello Stato, in confronto con l'amministrazione privata, basta per far rigettare tale proposta (Vedi Appendice *B* dei *Princ. of Ethics*, Parte IV).

L'esperienza ci mostra delle società umane ai più differenti gradi di evoluzione; il grado dell'evoluzione vien qui, come dappertutto, misurato secondo la concentrazione, la differenziazione e la determinazione. Ma vi è un'opposizione, che per ciò che riguarda la sociologia — e non meno per ciò che riguarda l'etica — sta in prima linea. È questa l'opposizione fra il militarismo e l'industrialismo. Noi abbiamo qui due tipi di società, dei quali il primo domina nei gradi inferiori dell'evoluzione ed a poco a poco, ma molto lentamente e non senza molte oscillazioni, cede il posto al secondo. La società militare ha origine dalla necessità di riunire tutte le forze per difendere il gruppo sociale dai nemici esterni, spesso altresì dall'impulso ad acquistare, alle spese di altri gruppi, sostentamento e potenza. A questo tipo è caratteristica la subordinazione assoluta degli individui alla società. Essi sono mezzo e non fine. L'obbedienza è considerata come il dovere più alto. Il lavoro pacifico, come l'acquisto dei mezzi di sussistenza, vien lasciato alle donne ed agli schiavi. Nella società industriale questo lavoro sta al contrario in prima linea. Il fatto più importante è qui costituito dalle libere relazioni personali degli individui, dalla loro cooperazione al servizio di interessi comuni. Mentre il tipo militare favorisce un misto di selvatichezza e di soggezione, il tipo individuale contrappone liberamente gli individui gli uni agli altri, li pone in grado di imparare nel quotidiano scambio di rapporti come essi possano conseguire i loro fini, pur riconoscendo in altri il diritto di fare così come essi. È questa un'educazione che a poco a poco acquista influenza sul carattere, sui costumi e sulle condizioni politiche. Mentre sotto il tipo militare l'apparato regolativo ha l'assoluta predominanza, ora esso vien a poco a poco limitato all'ufficio di proteggere la pace ed il diritto fra i membri della società. Per l'adempimento di quelle funzioni di cui lo Stato, come una specie di provvidenza, si assumeva un tempo la cura, si formano ora associazioni volontarie là dove non potrebbe bastare

la spontanea cooperazione degli individui. Mentre prima era la società a dare ai singoli individui la propria impronta, ora sono ben più i singoli individui ad ordinare la società secondo i loro bisogni. — La lotta del militarismo coll'industrialismo non è ancora decisa. Dopo molti anni di pace il militarismo si sollevò sul continente ad un nuovo volo colla famiglia Bonaparte, la più grande di tutte le maledizioni moderne *(that greatest of all modern curses, the Bonaparte family),* intervenne per la seconda volta nel corso delle cose ed ora fiorisce più o meno in tutti i paesi ed introduce il proprio spirito ed il proprio tipo anche in altri campi, oltre quello puramente militare. Le regole coercitive subentrano ora in molti campi al libero svolgimento individuale. Nell'ideale della democrazia sociale di un esercito di lavoratori, ognuno col suo mestiere prescritto e colla sua prescritta mercede, si estrinseca il medesimo tipo, e non deve quindi far meraviglia che il socialismo ed il militarismo prosperino in un medesimo stato, in Germania (*Princ. of Ethics,* II, §§ 26, 72). E le previsioni del prossimo avvenire non sono per ora molto serene: " Finchè le nazioni europee si dividono con cinica indifferenza e contro ogni diritto quelle parti della terra che sono abitate dai popoli inferiori, è da stolto attendersi che in queste nazioni il governo possa dare prova di un tenero riguardo per il diritto degli individui „ (ibid., § 119). — Spencer ammette tuttavia la possibilità di un terzo tipo il quale sarebbe altrettanto superiore all'industrialismo quanto questo è superiore al militarismo. Il tipo industriale vien facilmente condotto all'unilateralità che in ogni cosa si debba mirare al lavoro per amor del guadagno. Il terzo e più alto tipo della vita umana sarà quello in cui la libera dedizione alle attività che offrono una soddisfazione immediata e non servono solo di mezzo all'esistenza prenderà un posto ben più grande che non ora. Nel nostro ordinamento sociale odierno sono specialmente le tendenze e le istituzioni miranti a promuovere fini intellettuali ed estetici che già in certo modo preludono all'indirizzo del terzo tipo (110).

Lo svolgimento in particolare dei caratteri di questo tipo supremo dell'umanità spetta all'etica, non alla sociologia. Imperocchè questo tipo avvenire è, secondo Spencer, la meta a cui son rivolte tutte le tendenze etiche. Fino a che questa meta non è raggiunta, non è possibile un'etica rigorosa: la realizzazione dell'etica asso-

luta presuppone una vita umana perfetta in una società perfetta. Nei gradi imperfetti i rapporti sono così complicati che ammettono soltanto delle approssimazioni alla bontà assoluta e dei compromessi della bontà assoluta con ciò che è richiesto dalla conservazione della vita nelle condizioni reali. Ma l'etica relativa deve sempre venir controllata e regolata tenendo dinnanzi agli occhi i principî ideali dell'etica assoluta. L'etica deve formare un quadro di quelle condizioni su cui riposa la vita perfetta senza tuttavia subito regolarsi come se queste condizioni già esistessero effettivamente. Se noi paragoniamo diversi gradi dell'evoluzione etica, troviamo che anche questa offre i caratteri generali di ogni evoluzione. L'agire morale presenta maggior concentrazione e maggior connessione che non l'agire amorale (si paragoni p. es. la padronanza di sè con la spensieratezza, l'amore della verità con la mendacità! Nello stesso tempo esso presenta una maggior ricchezza in varietà, una maggior differenziazione: poichè colui che cerca solo di tutelare il suo interesse egoistico si crea un orizzonte ed una sfera d'azione più ristretti di colui che agisce nello stesso tempo per gli altri; tutte le facoltà e le possibilità di un uomo non pervengono a svolgersi quando questi abbia di mira solo fini interessati, ed il più alto grado dell'evoluzione può perciò manifestarsi solamente quando l'attività dell'individuo promuove il benessere degli altri uomini. Finalmente la condotta etica più perfetta reca altresì l'impronta di una maggior determinatezza che non quella meno perfetta: essa accoglie riguardi determinati, circoscrive quegli impulsi dell'individuo stesso e degli altri uomini che per se stessi tenderebbero ad uno svolgimento indefinito; la rettitudine, la giustizia e la temperanza ce ne offrono esempi.

Nel tipo di vita perfetto l'evoluzione dell'individuo sarà soltanto limitata da un pari diritto negli altri uomini all'evoluzione; l'individuo cercherà inoltre spontaneamente, per proprio interiore impulso, di non nuocere alla sana evoluzione dei suoi simili ed anzi cercherà di promuoverla con tutte le sue forze; finalmente non sarà necessario per il conseguimento dei lontani fini sobbarcarsi a lavori che non offrono una soddisfazione immediata.

La costruzione di queste condizioni della vita perfetta si basa sul principio della felicità. Spencer critica bensì l'utilitarismo di Bentham e di Mill, ma soltanto perchè questo era soverchiamente empirico, inclinava ad arrestarsi agli effetti immediati delle azioni

senza scorgere i più remoti, quelli che possono venir constatati solo per via della deduzione. Qui, come nella sua teoria della conoscenza, egli cerca dimostrare che la concezione empirica e quella aprioristica trovano un mezzo di conciliazione nella filosofia dell'evoluzione. Vede il valore dell'etica aprioristica (" intuitiva „) sia in ciò, che essa afferma l'importanza della deduzione e stabilisce principî ideali, non costrutti immediatamente sull'esperienza, sia altresì in ciò, che essa attribuisce al sentimento morale un fondamento psicologico più profondo di quello che l'esperienza propria dell'individuo è in grado di dare. Nella sua costruzione della teoria del diritto giunge al medesimo risultato a cui giunge Kant: il diritto primitivo è la libertà dell'individuo in quanto questa non pregiudica l'egual libertà degli altri uomini. Questo è, come già venne osservato, il primo contrassegno del tipo di vita perfetto. Questa concordanza di Spencer con Kant, che stupiva lo stesso Spencer (vedi Appendice *A* dei *Princ. of Eth.*, Parte IV), non può recarci meraviglia, poichè noi abbiamo veduto che l'etica e la teoria del diritto di Kant scaturiscono da un pensiero evoluzionistico (Vedi p. 71-74 del presente volume). Il grande valore dell'etica aprioristica sta in ciò che essa non si lascia sedurre dalla considerazione degli effetti immediati delle azioni; essa si illude però quando crede che i principî etici non vengano in ultima analisi determinati dal pensiero della felicità o dell'infelicità che può derivare dalle azioni. E sebbene il sentimento etico abbia un fondamento aprioristico ed indipendente dall'esperienza individuale della felicità, questo fondamento deve appunto venir spiegato come il risultato dell'agire e del soffrire delle generazioni precedenti. Nella sua ulteriore determinazione del sentimento etico, Spencer si distingue da Kant per l'affermazione che il sentimento del dovere appartiene solo ad un certo grado dell'evoluzione. Il sentimento del dovere consiste in un controllo interiore di un sentimento per mezzo di un altro; ma col progresso dell'evoluzione un simile controllo non sarà più necessario; si sarà allora formata una " moralità organica „ per la quale l'esercizio delle azioni richieste dai principî etici si farà così spontaneo e procurerà una soddisfazione immediata, come accade ora delle cure della madre per il bambino e della dedizione dell'artista alla sua opera. L'uomo si sarà allora adattato allo stato sociale e questo all'uomo.

Fino a che non è raggiunta l'evoluzione perfetta, noi ci dobbiamo

aiutare con dei compromessi. L'etica è soltanto possibile, come scienza rigorosa, nel grado supremo della vita. Spencer ritiene dunque propriamente che non può esservi un'etica prima che questa non sia superflua. Per quanto ciò possa apparire paradossale, tuttavia vi è certamente qui una giusta conoscenza delle difficoltà di principio con cui deve lottare ogni tentativo di un'etica scientifica, date le complicate condizioni in cui noi dobbiamo condurre la vita. Si deve anzi forse andare più in là di ciò che Spencer ritenesse necessario per la sua grande fiducia nel trionfo dell'evoluzione; sopratutto egli non tiene sufficientemente conto delle differenze individuali e dell'influenza di queste ultime sulle determinazioni morali (111). Noi produrremo alcuni esempî per chiarire ciò che Spencer intende con la distinzione fra etica assoluta ed etica relativa.

La sociologia ci ha mostrato che il grado odierno di evoluzione del genere umano è caratterizzato dalla lotta del militarismo coll'industrialismo. In questo tempo di lotta la libertà dell'individuo viene in varî modi limitata assai più che non lo consenta l'etica assoluta. La schiavitù è un'istituzione che appartiene al militarismo. Con l'evoluzione dell'industrialismo la libertà personale si esplica vigorosamente in una cerchia sempre più vasta. Per la dipendenza del lavoratore dal capitalista rimane però sempre ancora qualche cosa del rapporto di dipendenza in cui lo schiavo si trovava verso il padrone, sebbene ora il rapporto si basi su di un patto, sul consenso e sull'obbligazione delle due parti. Noi non possiamo sapere se ciò non muterà un giorno radicalmente; ma è còmpito dell'etica relativa l'insistere sulla necessità che questo rapporto si avvicini al rapporto ideale di eguaglianza quanto più lo consentono le circostanze. Durante la schiavitù i poveri godevano della protezione spesso paterna dei signori. L'abolizione della schiavitù portò con sè l'abolizione di questa protezione e si ebbero per conseguenza i dolori che accompagnano la lotta per l'esistenza. Si è cercato di porre rimedio a ciò con una specie di violenza da parte dello Stato per mezzo della beneficenza ufficiale, poichè era chiaro che non si poteva lasciar regnare in tutto il suo rigore il principio della conservazione dei meglio dotati. Ma l'intervento dello Stato è stato cagione di mali peggiori, poichè esso ha protetto i deboli e gli inetti, ha reso loro possibile di procreare dei figli e li ha mantenuti alle spese dei più abili ed attivi. Si è voluto assopire il proprio sentimento del dolore del mondo umano per l'ap-

plicazione di un sistema che, tutto ben esaminato, non fa se non peggiorare il male. Il sistema odierno della protezione dello Stato è una specie di oppiofagia. Noi non ci possiamo liberare da quei dolori che l'evoluzione porta con sè necessariamente. Nè ce ne libereremo col mantenere l'ordinamento politico ed i rapporti sociali sotto l'influenza di sentimenti che hanno più specialmente il loro posto nei rapporti personali e famigliari. L'etica della famiglia e l'etica dello Stato non debbono venir confuse l'una coll'altra; la prima concerne l'educazione della prole inerme, la seconda l'ordinamento dei rapporti reciproci tra gli adulti. Una volta raggiunta l'età adulta, nessuna protezione dello Stato deve più ostacolare l'azione delle condizioni naturali. Un caso diverso è quello della libera beneficenza, la quale fa uso di mezzi proprî, mentre lo Stato li estorce colla violenza. Ma anche essa non avrà altro cómpito che di impedire i dolori inutili e di mitigare quelli necessari; se essa va oltre, affievolisce l'energia vitale della razza. Lo stesso Spencer deve nondimeno ammettere che alla stessa guisa che tra il fanciullo e l'adulto esistono delle forme di transizione, possono pure trovar posto fra l'etica della famiglia e l'etica dello Stato molti compromessi. Fra questi due sistemi non vi è un'opposizione così fondamentale, come lo potrebbero far credere molte espressioni di Spencer. Il vero pensiero fondamentale di Spencer è che la compassione verso chi soffre non debba escludere quell'educazione per mezzo del contatto con le condizioni reali della vita che è necessaria alla sana evoluzione dell'individuo e di tutta la razza.

La lotta per l'esistenza nella sua forma più rozza favorisce l'egoismo. Ma l'altruismo, il quale ha radice nella simpatia, si svolge, sebben lentamente, dapprima sotto la forma di sollecitudine verso i deboli, poscia anche sotto altre forme più elevate. Un'opposizione assoluta fra i due non esiste: l'evoluzione condurrà ad un tale cambiamento della natura umana, che l'individuo troverà la sua felicità più alta nel sacrificio di sè, senza tuttavia impedire col suo intervento l'evoluzione indipendente del suo simile, e che d'altra parte nessuno sarà così egoista da voler essere l'oggetto del sacrificio assoluto di un altro individuo. Ciò che ora caratterizza per via d'eccezione l'eccellenza morale, diverrà forse allora un carattere universale: imperocchè, ciò che può la natura umana migliore giace nel campo della natura umana in genere, e l'evoluzione non è compiuta finchè rimane la possibilità di rendere la vita più in-

tensa e più ricca per l'esplicazione di facoltà che procurano una soddisfazione immediata all'individuo e sono nello stesso tempo di benefizio agli altri uomini. La libera attività e la libera esplicazione della vita, aventi il loro fine in sè e non più in un altro fine futuro, sono, come vedemmo, i caratteri del tipo superiore di vita vagheggiato da Spencer. Già fin d'ora, come vedemmo altresì, esistono azioni e tendenze che recano tale impronta, per cui si può dire che " il terzo regno ", in cui Spencer come molti altri pensatori del nostro secolo hanno affiso lo sguardo, non appartiene unicamente all'avvenire.

APPENDICE

Astrazion fatta delle opere di Mill, di Spencer e di Comte, si è avuto durante l'ultima parte del secolo scorso, così in Inghilterra come in Francia, una copiosa produzione sulla quale noi non possiamo tuttavia fermarci, poichè essa, se ha grande importanza per lo svolgimento spirituale dei paesi in cui avvenne, non segna una rielaborazione nuova e radicale dei problemi filosofici. Per la medesima ragione non possiamo qui esporre il particolare svolgimento filosofico avvenuto in Italia.

Nella letteratura inglese si presentano nondimeno ancora alcune opere di natura più speciale, le quali hanno un'importanza generale per il pensiero filosofico. Esse sono le opere logiche di Boole e di Jevons e la morale del Sidgwick.

Dopo che Stuart Mill aveva per la sua trattazione della logica induttiva fatto risaltare chiaramente i limiti della forza dimostrativa del metodo puramente induttivo, George Boole diede nella sua opera *An Investigation of the Laws of Thought* (London, 1854) una nuova esposizione della logica deduttiva, nella quale egli assegna alla deduzione il còmpito di derivare tutte le combinazioni logiche possibili da alcuni concetti, quando sia dato un determinato collegamento di essi. È quindi còmpito della deduzione il dare una notizia esauriente del valore logico di un giudizio dato. Il metodo di Boole non è privo di acutezza, ma è alquanto artificioso nella forma. Il suo pensiero fondamentale venne svolto in forma molto più semplice da Stanley Jevons in una serie di lavori che incominciò con la *Pure Logic or The Logic of Quality apart from Quantity* (1864) e si chiuse con i *Principles of Science* (1874). Jevons prende per base la comprensione e non l'estensione dei concetti,

e con ciò pone spiccatamente in rilievo la differenza della logica pura dalla matematica pura. Nello stesso tempo prende a fondamento già nel modo di formulare i giudizî, il principio di identità (ciò che già Hamilton e parecchi altri prima di lui avevano iniziato con la quantificazione del predicato), molto più decisamente di quel che fino allora — se si eccettuino alcuni studi di Leibniz rimasti lungo tempo inediti — si fosse fatto nella logica. La sua logica nell'esposizione dei metodi di ricerca si addentra nei particolari assai più che non quella di Mill. La logica di Jevons presenta un grande interesse gnoseologico per la chiarezza con cui espone come ogni induzione si fondi su di una conclusione deduttiva, consistendo la dimostrazione della verità dell'induzione nel ritornare deduttivamente dai principî stabiliti provvisoriamente, nè più nè meno che alle esperienze date. Ora, poichè la deduzione presuppone a sua volta la validità dei principî logici, è con ciò dimostrata l'insussistenza dell'empirismo puro. Negli ultimi anni della sua vita (1877-79) Jevons pubblicò nella " Contemporary Review „ una critica molto acuta della filosofia di Stuart Mill, nella quale pone l'empirismo puro nella più recisa opposizione coll'evoluzionismo e si stringe decisamente alla filosofia di Spencer.

Henry Sidgwick diede colla sua opera *Methods of Ethics* (1877) nuova vita e nuova chiarezza alle discussioni etiche. Egli fece specialmente osservare che dietro al nome di utilitarismo si celano due diversi sistemi etici, il primo dei quali prende per base l'egoismo, il secondo l'altruismo, mentre entrambi vedono nel principio della felicità il criterio etico. Esamina accuratamente fin dove possa giungere ciascuno dei due sistemi. Cerca nello stesso tempo di mostrare che i principî morali volgari *(the morality of Common Sense)* riconducono tutti all'utilitarismo, e che le lacune o le contraddizioni che si possono trovare in essi spariscono quando questo utilitarismo incosciente venga convenientemente svolto (112).

L'evoluzione filosofica in Inghilterra ed in Francia nell'età recente è caratterizzata dall'influenza acquistata su di essa dalla scuola tedesca, particolarmente da Kant e da Hegel. A ciò si aggiunga tanto per questi paesi, quanto per la Germania, un fatto che è specialmente caratteristico della situazione filosofica verso l'anno 1880, alla qual epoca noi poniamo il limite di quest'esposizione della storia della filosofia moderna, e cioè una divisione progressiva del lavoro nel campo filosofico, per cui le speciali questioni

logiche, psicologiche ed etiche vengono trattate senza essere poste in rapporto diretto coi problemi filosofici generali. Un vivo scambio d'azione tra i vari indirizzi filosofici e la specializzazione dell'indagine segnano il carattere degli ultimi quindici anni, dei quali sarebbe intempestivo scrivere ora la storia.

Ora non ci rimane che di passare in rassegna il corso dell'evoluzione filosofica in Germania dalla metà del secolo in poi.

LIBRO DECIMO

La filosofia in Germania: 1850-1880.

Dei due grandi indirizzi filosofici del secolo diciannovesimo, il positivismo è quello che più si tenne vicino sia al pensiero del secolo diciottesimo, sia alla scienza sperimentale. La filosofia del romanticismo fu al contrario un tentativo deliberato e cosciente di reazione contro queste due ultime correnti; suo proposito era anzi di trasformare completamente ciò che nel secolo diciassettesimo era stato fondato dal sorgere della scienza naturale! In Germania, nel focolaio del romanticismo e della filosofia romantica, questo indirizzo divenne verso la metà del secolo quello dominante. I partigiani della corrente secondaria critica furono i soli a mantenere la continuità con le altre scienze, se si astragga da Schopenhauer e da Feuerbach i quali intorno a questo periodo ancora stavano come pensatori solitari, non essendo ancora venuto per essi il tempo del riconoscimento.

A quel modo che il positivismo non avrebbe potuto venir spiegato come una reazione contro il romanticismo, così il movimento filosofico che si manifestò in Germania dopo la metà del secolo, non potrebbe venir spiegato come una continuazione del positivismo francese-inglese. Esso ha i suoi antecedenti nella stessa Germania. I suoi problemi gli sono forniti sopratutto dal risorgere della scienza naturale verso la metà del secolo. Non solamente gli studi scientifici ed i loro risultati divengono ora oggetto di un interesse più

generale che non durante la prima metà del secolo, allorchè la poesia, la religione e la filosofia speculativa avevano occupato gli animi, ma la scienza della natura ora ritorna anche con più chiara coscienza ai grandi principî un tempo stabiliti dai suoi fondatori. Ora ritorna in favore, come nel XVII secolo, l'esigenza che si debba comprendere la natura esteriore come una serie positiva di cause e di effetti, ossia, con altre parole, l'esigenza di una spiegazione meccanica della natura. E contemporaneamente viene scoperta una nuova grande legge della natura: la legge che nella natura fisica non si crea nè si consuma alcuna energia, ma che al contrario in ogni apparente creazione o distruzione avviene solo una trasformazione dell'energia in altra forma, e così invero che le varie forme di energia stanno reciprocamente in determinati rapporti quantitativi. Questa legge che con la teoria di Darwin delle origini delle specie per via della lotta per l'esistenza forma il più importante risultato delle indagini scientifiche del secolo scorso, doveva necessariamente porre in moto il pensiero filosofico, così come la teoria copernicana e la creazione della meccanica da parte di Galilei avevano condotto la filosofia su nuove vie. Alla filosofia tedesca doveva specialmente presentarsi una questione capitale: e cioè fino a qual punto si possano mantenere le idee svolte dalla filosofia del romanticismo, se si aderisca alla nuova concezione scientifica della natura. Ad essa si rispose in tre modi. Il materialismo moderno ripudiò quelle idee considerandole come pure illusioni e proclamò la teoria che esiste solo ciò che è materiale, come conseguenza necessaria della scienza naturale. Lotze e Fechner cercarono per contro di mostrare che l'idea fondamentale della filosofia religiosa speculativa è l'ultima e conclusiva presupposizione di quell'immagine del mondo che può venir costrutta col metodo scientifico. Finalmente Alberto Lange ed Eugenio Dühring si avvicinarono alla filosofia critica ed al positivismo mettendo in rilievo l'importanza del problema della conoscenza ed affermando l'indipendenza dell'idealismo pratico di fronte alla scienza sperimentale, mentre veniva nello stesso tempo accentuato il diritto dell'esperienza di determinare il contenuto reale della nostra concezione del mondo.

1. — Roberto Mayer ed il principio della conservazione dell'energia.

Non solo nella filosofia, ma anche nelle altre scienze la conoscenza procede in modo ritmico per mezzo di azioni e di reazioni. Verso la fine del diciottesimo secolo la scienza naturale ebbe un periodo grande e fecondo, nel quale vennero scoperte alcune delle verità più importanti nei campi della chimica e della fisiologia. Lavoisier introdusse il metodo quantitativo nella chimica, e per mezzo di esso venne dimostrata la verità dell'antico pensiero che non si produce nè si distrugge alcuna parte della materia, ma che nonostante tutti i mutamenti sotto le varie forme sempre sussiste la stessa massa. La Chimica venne eretta a scienza esatta. Priestley, Ingenhouss, Senebier e Saussure scoprirono le leggi principali dello scambio materiale nelle piante e negli animali e fondarono con ciò la grande teoria della circolazione della materia nella natura, teoria che emerge dalla stretta connessione reciproca del mondo organico e del mondo inorganico. Si scoprì che il processo di formazione della materia organica operato dalle cellule verdi delle piante per via della scomposizione dell'acido carbonico sottratto all'aria, è dovuto alla luce solare. Il carbonio radunato nelle cellule vegetali serve poscia di nutrimento agli animali; le funzioni animali costituiscono una specie di combustione e l'acido carbonico che ne risulta vien coll'espirazione restituito all'aria, dopo di che può ricominciare il medesimo corso circolare. Qui si rivelava dunque una grande concatenazione cosmica (113). La concezione del mondo abbozzata da Copernico, da Bruno, da Kepler e da Galilei, la quale era stata arricchita da Newton per la scoperta dell'attrazione come vincolo universale di unità e di armonia, ricevette con ciò un nuovo ed importante contributo.

Ma l'epoca era troppo occupata dalla rivoluzione e dalle guerre, dal romanticismo e dalla speculazione e bentosto anche dall'ortodossia e dal misticismo, perchè queste grandi idee potessero acquistare sulla concezione complessiva l'influenza che esse meritavano. Anzi il loro trionfare nelle stesse scienze della natura venne ritardato da altre tendenze. I nuovi punti di vista trovarono special-

mente resistenza nella scienza della vita, perchè ancora si era dominati dalla reazione contro la teoria cartesiana del meccanismo organico. Si facevano derivare le manifestazioni particolari dell'organismo da una speciale forza vitale, la quale doveva essere assolutamente diversa dalle altre forze della natura. Questa spiegazione, il cosidetto vitalismo, doveva condurre a ripudiare ogni tentativo di attirare i fenomeni organici nell'universale circolazione della materia (114). Oltre a ciò i botanici e gli zoologi erano presi dall'interesse di descrivere le forme e di determinarne il posto sistematico, e non si interessavano di stabilire il processo evolutivo per cui le forme hanno origine, o di scoprire le cause che determinano questo processo evolutivo. La filosofia romantica della natura favoriva questa concezione estetica e formale, dalla quale già era essa medesima scaturita. E poichè la " filosofia della natura „ è così spesso incolpata di aver ritardato nella botanica e nella zoologia il trionfo di punti di vista sorti verso la fine del secolo diciottesimo, non si deve dimenticare che essa è assai più l'effetto che non la causa delle condizioni in cui si trovava la scienza naturale.

A partire dal 1840 circa avvenne a questo riguardo un mutamento. Si incominciò a concepire la vita come qualche cosa di più che un semplice giuoco di forme od una rivelazione di idee. Dumas e Liebig posero in rilievo l'importanza dei processi chimici per il mondo animale e vegetale. Ed anche dai medici si incominciò ad esigere una spiegazione rigorosamente meccanica dei processi che avvengono nell'organismo. Hermann Lotze lavorò in questo senso in alcuni dei suoi primi scritti, specialmente nella *Allgemeine Patologie und Therapie als mechanischen Naturwissenschaften* (1842) e nello studio *Leben, Lebenskraft* (1843, nel " Manuale di fisiologia „ di R. Wagner). Si cercò di fare della fisiologia una scienza puramente meccanica. Ma il principio più saliente fu quello stabilito dal medico e fisico Robert Mayer (n. 1814, m. 1878) nel suo scritto *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (1845): e cioè che durante il processo vitale avviene soltanto una trasformazione, non una creazione, così della forza come della materia. Mayer rinvia qui alla grande legge da lui scoperta pochi anni innanzi col porre a lato della legge di Lavoisier della conservazione della materia, la legge della conservazione dell'energia.

Tutta la vita di Robert Mayer come scienziato venne dominata da un'unica idea, alla quale egli era pervenuto fin dalla sua prima

giovinezza; il non aver potuto svolgere sperimentalmente nei suoi particolari quest'idea formò la tragedia della sua vita. Da fanciullo aveva tentato di costrurre un *Perpetuum mobile* e rimase grandemente impressionato di non esservi riuscito. D'allora meditò incessantemente sul rapporto fra causa ed effetto, dapprima in relazione alla fisiologia, che più lo interessava come medico, ma poscia anche in relazione alla chimica ed alla fisica. Durante un viaggio nelle Indie orientali da lui intrapreso in qualità di medico di bordo, sorse in lui la nuova idea della indistruttibilità della forza nella natura, provocata sia dalle sue ricerche sull'origine del calore organico, sia dal fatto che il moto delle onde del mare produce calore. Per lui era un principio naturale che l'effetto non possa contenere nulla di più della causa: *causa aequat effectum!* Ciò è una conseguenza del " principio di ragione "! Mayer non distingue così, come non distinguevano i filosofi dogmatici, fra ragione e causa; perciò al pari di William Hamilton e di Herbert Spencer, egli deve anche assumere come una conseguenza naturale che la causa non possa risolversi in nulla quando si produce l'effetto, ma che l'effetto debba rappresentare l'equivalente di ciò che apparentemente sparisce con la causa. Finora si era rimasti all'opinione che un movimento cessi quando si urta ad una resistenza sufficientemente forte, e che per l'attrito si produca del calore. Ma — domandò Mayer — si riduce il movimento al nulla e sorge poscia il calore dal nulla? Se così fosse verrebbe reciso il " filo della scienza ", appunto come se in chimica noi volessimo assumere che l'ossigeno e l'idrogeno si risolvono, per la loro unione, in nulla e che poscia l'acqua abbia origine dal nulla. Allo stesso modo che noi assumiamo che l'ossigeno e l'idrogeno vengono trasformati in acqua, così dobbiamo anche assumere che il movimento non vien perduto, ma trasformato in calore (115). E con l'espressione *vien trasformato*, Mayer voleva soltanto esprimere che fra la causa che sparisce e l'effetto che la sostituisce esiste una costante relazione quantitativa. La prova della verità del ragionamento qui riferito sarà data dall'esperienza quando riscontri in questa effettivamente tale rapporto di equivalenza tra le forme di energia che si sostituiscono l'una all'altra. Sul fondamento di esperienze anteriori Mayer già cercò nel suo primo studio *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* (stampato negli "Annali di chimica e farmacia " di Liebig, 1842) di determinare il rapporto quantitativo fra il calore ed il movimento. Quest'idea dell'immu-

tabilità del rapporto delle grandezze, che era per Mayer l'idea fondamentale, in realtà promosse attivamente l'incremento della scienza naturale dell'epoca susseguente; essa era un'importante estensione della legge della conservazione della forza già affermata da Huyghens e da Leibniz (vedi vol. I, p. 336), in quanto questa acquistava valore anche per i reciproci rapporti fra le varie forze della natura. Mayer dedusse dal suo ragionamento che vi sia propriamente soltanto un'unica forza, la quale si manifesta sotto varie forme fra cui esisterebbe una determinata relazione quantitativa.

Quantunque il tentativo di Mayer di dare un fondamento filosofico della legge della conservazione dell'energia non soddisfi, lo svolgimento da lui dato a questo pensiero ha nondimeno un interesse gnoseologico. Imperocchè era pienamente legittimo che si sollevasse la domanda se tra l'evento a cui noi diamo il nome di causa e quello a cui diamo il nome di effetto non debba esistere un rapporto simile a quello che esiste fra la ragione logica e la conseguenza logica. Ed il ragionamento di Mayer conduce in modo naturalissimo a proporre tale questione. L'esperienza può allora rispondervi. — È interessante notare come il fisico danese Colding, il quale l'anno seguente a quello in cui apparve il primo studio di Mayer aveva, seguendo una via tutta sua propria, stabilito e confermato per mezzo di esperimenti il principio della conservazione dell'energia, partisse dall'opinione che il medesimo sia propriamente un principio della ragione, e come Helmholtz partisse nel suo studio *Sulla conservazione della forza* (1847) da un postulato gnoseologico. L'inglese Joule, il quale come Colding ed Helmholtz era egli pure indipendentemente da ogni influenza pervenuto al medesimo risultato a cui era pervenuto Mayer — notevole esempio del come parecchi studiosi possano contemporaneamente essere sulle traccie di una medesima scoperta — procede in un modo più schiettamente sperimentale, ma anch'egli fa osservare come sia *a priori* inverosimile che si possa annullare della forza senza che ne risulti un corrispondente effetto (116).

Il nuovo principio trovò difficoltà a venir accettato; tuttavia nel corso di diciotto anni (1842-1860) riuscì a poco a poco ad affermarsi, tanto più che esso si presentava come un mezzo molto efficace per condurre a nuove indagini ed a nuove scoperte. Il suo grande valore consiste appunto in ciò, che ogniqualvolta si manifesta o cessa una particolare manifestazione della forza, esso induce lo scienziato a proporsi determinate questioni. Come il prin-

cipio causale generale ha per noi il valore di un impulso a ricercare ad ogni presentarsi di un mutamento, un altro precedente mutamento del quale quello possa essere l'effetto, così il principio della conservazione della forza (o dell'energia, come ora si preferisce dire seguendo la proposta di fisici inglesi) implica per noi la posizione del problema delle relazioni in cui stanno fra loro le forze che si sostituiscono.

Per ciò che riguarda la filosofia, doveva specialmente sorgere il desiderio di conoscere quale relazione esista tra i fenomeni spirituali e la nuova legge. A questo proposito è interessante vedere come pressochè tutti gli scopritori di quest'ultima partissero da concezioni decisamente spiritualistiche e teleologiche. Lo stesso Mayer si è più volte dichiarato aperto avversario del materialismo ed ha più volte espresso la convinzione che le verità scientifiche stiano alla religione cristiana come i ruscelli ed i fiumi all'oceano. Così, per esempio, al congresso dei naturalisti tenutosi nell'anno 1869 a Innsbruch, egli fece una dichiarazione in questo senso, ciò che produsse un'assai sfavorevole impressione su Carlo Vogt ed i suoi amici. Il punto di vista di Colding può venir desunto dal passo seguente: " Io ho derivato la mia prima idea che le forze della natura debbano essere indistruttibili dall'opinione che le forze della natura sono affini a ciò che nella natura vi è di spirituale, così alla ragione eterna come allo spirito umano. Ciò che mi condusse, dunque, all'idea dell'indistruttibilità delle forze della natura fu la concezione religiosa della vita ". Colding e Joule immaginavano che Dio avesse, all'atto della creazione, posto nella natura una certa somma di forza e che questa forza non possa nel suo totale venir aumentata o diminuita, ma possa solamente venir ripartita in varii modi, come già Descartes aveva pensato del movimento (Vedi vol. I, p. 219). Ed entrambi credevano che con la conservazione dell'energia fosse assicurata la conservazione dei valori del mondo, non distinguendo essi, come Leibniz, l'energia per se stessa dall'applicazione della medesima a favore della vita e dell'evoluzione (Vedi vol. I, pp. 337) (117).

Tuttavia gli accennati investigatori non analizzarono nè fondarono maggiormente le loro presupposizioni; essi partivano, come i filosofi del secolo diciasettesimo, da rappresentazioni religiose positive. Era perciò ben naturale che si sentisse il bisogno di nuove e più profonde indagini sul rapporto fra la nuova legge e le

conoscenze naturali a quel tempo possedute, da un lato, ed i fenomeni della vita spirituale, dall'altro. Nè può recar meraviglia che le vie si dividessero e che i diversi indirizzi si opponessero l'uno all'altro. Di dato non v'era che questo, che cessando una specie di energia fisica, subentra in una determinata quantità un'altra specie di energia fisica. Si trattava di sapere quale portata debba logicamente avere questa conoscenza per la nostra concezione del mondo.

2. — Il materialismo.

La reazione più violenta contro la filosofia del romanticismo vien segnata — astrazion fatta dalla crassa ortodossia — dalla letteratura materialistica, la quale fiorì in Germania verso la metà del secolo. Se per quella l'idea era tutto, per questa la materia era l'unica realtà esistente. L'entusiasmo da cui si era animati per la scienza naturale e per i grandiosi punti di vista che mediante la teoria della conservazione della materia e della forza questa era riuscita a svolgere, doveva molto naturalmente indurre a considerare questa stessa teoria come una filosofia sufficiente ed a spiegare coll'aiuto di essa tutti i lati dell'esistenza. Il modo più semplice di giudicare della portata della teoria della conservazione della materia e della forza per la nostra concezione del mondo era incontestabilmente quello di dire che questa teoria contiene già in sè tutta la filosofia. La filosofia inaugurata dal materialismo moderno non vuol essere altro che la semplice conseguenza della scienza naturale. Così si credeva nello stesso tempo di aver acquistato una salda base a tutte le nostre rappresentazioni ed alla nostra condotta. In luogo di un fondamento mistico o spiritualistico, noi acquistiamo ora un fondamento assolutamente palpabile sul quale possiamo costrurre in teoria ed in pratica. E questa teoria può facilmente venir volgarizzata. Essa è infantile, chiara, facilmente accessibile, e l'esposizione di essa offre occasione a rilevare buon numero di fatti scientifici di un interesse generale. Parecchi fautori del materialismo furono naturalisti valenti ed indipendenti, come per esempio Karl Vogt e Jakob Moleschott. Altri, come Louis Büchner, esercitarono un'influenza per mezzo

dell'esposizione chiara, attraente, entusiastica. Questa letteratura ha il proprio merito specialmente nella sua tendenza a volgarizzare la scienza. Una grande quantità di cognizioni scientifiche venne da essa diffusa in una vasta cerchia. Il *Forza e materia* di Büchner è uno dei libri di scienza popolare maggiormente letti nel nostro secolo; dal 1852 al 1889 ne apparvero sedici edizioni tedesche e venne inoltre tradotto in altre lingue. Sebbene il materialismo abbia in sè qualche cosa di dogmatico, esso è stato nondimeno di una grande utilità per aver opposto il proprio dogmatismo al dogmatismo della chiesa, incitando per tal modo a riflettere su problemi che dopo la dissoluzione della filosofia romantica erano stati messi da parte. Tutto il movimento materialistico in Germania era inoltre mosso da un interesse idealistico per l'umanità e per il progresso, e sono pienamente giustificate le proteste di Büchner contro coloro che confondevano il materialismo come metodo e teoria con il materialismo nel senso di un indirizzo pratico della vita. Il materialismo può benissimo anche riconoscere il valore delle idee e dei sentimenti più nobili ed elevati — quantunque esso creda che quelle e questi siano soltanto, come tutti i fenomeni spirituali, il prodotto o la forma di processi materiali.

Quando il materialismo afferma di essere la semplice conseguenza dei risultati della scienza naturale, è interessante vedere non solamente che gli scopritori della legge della conservazione dell'energia partirono da presupposizioni spiritualistiche, ma altresì che gli urti più violenti nella controversia materialistica avvennero fra cultori della scienza che calcavano tutti il terreno della scienza naturale. Ciò non mostra necessariamente che il materialismo abbia torto; è però una prova di quanto sia difficile il dedurre le giuste conseguenze e della disparità dei motivi che concorrono nella concezione del mondo del singolo individuo. La celebre opera di Moleschott *Der Kreislauf des Lebens* (1852) è diretta contro le espressioni teologizzanti di Liebig nelle sue *Chemischen Briefen*, nelle quali questi aveva particolarmente attaccato un principio anteriormente stabilito da Moleschott: “ Senza fosforo non esiste pensiero „. Scoppiò contemporaneamente una controversia tra il fisiologo Rudolph Wagner di Gottinga e lo zoologo Karl Vogt di Ginevra. Questa controversia toccò il suo punto culminante allorchè Wagner nel 1854 in un congresso di naturalisti tenutosi in Gottinga patrocinò l'ipotesi di una sostanza spi-

rituale eterea, la quale porrebbe in moto le fibre del cervello come il musico il pianoforte e si propagherebbe per divisione (?) dai genitori ai figli, ipotesi che egli appoggiava sulla dottrina della Bibbia, ammettendo nello stesso tempo che soltanto una netta distinzione tra fede e scienza rende possibile l'affermarla. Quando si abbandona il campo della scienza esatta, si può ricorrere soltanto ad una fede non dimostrabile: e Wagner aggiunge: " In fatto di fede io preferisco la fede semplice e naturale del carbonaio ". Contro queste affermazioni sorse Vogt con un acerbo scritto polemico: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855). In uno scritto posteriore, *Vorlesungen über den Menschen* (1863), Vogt dà un'esposizione più scientifica del suo punto di vista. Egli rileva particolarmente che il cervello è l'organo della coscienza e che la coscienza sta al cervello come ogni funzione al suo organo corrispondente. Quantunque ammetta che non si possa spiegare *il modo* in cui la coscienza ha origine nelle cellule del cervello, afferma nondimeno che essa è indissolubilmente collegata a queste, e di non voler rinunciare al provocante principio già anteriormente da lui stabilito che tra il pensiero ed il cervello passi la medesima relazione come tra la bile ed il fegato o l'orina ed i reni — quantunque tra una funzione e l'organo esista un altro rapporto che non tra il prodotto ed il luogo di produzione.

Moleschott si basa di preferenza, come già appare dal titolo della sua opera, sulla teoria della conservazione della materia. Essa è per lui la grande idea che già gli enciclopedisti del secolo diciottesimo avevano messo in rilievo, che la scienza naturale ha confermato e sulla quale dovrà edificarsi la fede dell'avvenire. La grande circolazione della vita nella natura gli ispira come un senso di venerazione. Il minatore estrae col sudore della fronte il fosfato di calce dalla terra — e così per il suo atto la materia può forse giungere nel cervello migliore ed essere convertita nei più alti pensieri; il contadino concima il suo campo con il fosfato di calce; questo diviene parte essenziale del grano il quale serve di nutrimento al corpo ed al cervello dell'uomo! Con la materia circola in tutte le parti del mondo anche la vita, con la vita il pensiero — e dal pensiero a sua volta scaturisce la volontà di rendere la vita più bella e più felice. Se noi siamo in grado di apportare all'organismo ed al cervello la materia migliore, anche il pensiero e la volontà raggiungeranno il più alto svolgimento.

Il naturalista è il Prometeo del nostro tempo, e la chimica la scienza più alta. La questione sociale troverà la sua soluzione, purchè soltanto [sic] si scopra la giusta proporzione di quelle sostanze a cui è legata la vita del pensiero e della volontà. Noi non abbiamo qui tenuto conto che della prima edizione dell'opera di Moleschott; le edizioni posteriori contengono molte modificazioni ed aggiunte. Moleschott, il quale era nato nell'anno 1822 in Olanda, era, allorchè apparve il suo libro, libero docente ad Heidelberg; essendosi qui voluto ostacolare la sua libertà d'insegnamento, si recò a Zurigo, in seguito occupò la cattedra di fisiologia a Torino ed a Roma, dove morì nell'anno 1893. Dopo la sua morte apparve la sua autobiografia (*Für meine Freunde. Lebenserinnerungen von* Jacob Moleschott, Giessen, 1895). Essa ci dà un interessante ritratto di questo grande naturalista e ci attesta del suo nobile sentimento come della sua varia coltura. Per la giusta comprensione del suo punto di vista è di qualche importanza la dichiarazione da lui fatta nell'opera *La circolazione della vita*, dopo aver svolto il proprio pensiero: " L'espressione " materialistico „ è soltanto unilaterale per coloro che possono rappresentarsi una materia senza forza, od una forza senza un qualche cosa di materiale che la regga. *Io so benissimo che si potrebbe anche invertire l'intera concezione, e che, poichè ogni materia è un veicolo della forza, è dotata di forza, penetrata dallo spirito, si potrebbe anche parlare di un'intuizione spirituale* (p. 221) „. Il punto di vista di Moleschott dovrebbe piuttosto definirsi monismo che non materialismo: " Si tratta in realtà di una dualità costituente un'unità e la vera opposizione non è tanto fra materialismo e spiritualismo quanto fra coloro che non vogliono separare i due termini dell'unità e coloro che istituiscono fra essi una separazione immaginaria „. Soltanto in opposizione alla concezione spiritualistica vuole Moleschott dirsi materialista.

Louis Büchner (n. 1824) dichiara di non voler spiegare la natura del rapporto fra lo spirito e la materia, tra la forza e la sostanza; ma di voler soltanto affermare che fra l'uno e l'altra esiste una relazione necessaria indissolubile. Ma anche solo questo è già più di ciò che può venir scientificamente dimostrato; oltre a ciò Büchner non dubita affatto che lo spirito non sia che una proprietà della materia e la forza una proprietà della sostanza. Egli ricevette l'idea prima della sua celebre opera *Kraft und Stoff*

dallo studio della " Circolazione della vita „ di I. Moleschott ed infatti anche per lui l'eternità della materia è il fondamento ultimo. Ritiene che la conservazione della forza sia propriamente soltanto una conseguenza naturale della conservazione della materia, ed avrebbe perciò potuto già venir derivata dalla chimica di Lavoisier. Tuttavia soltanto nella quinta edizione del suo libro inserì uno speciale capitolo sull' " immortalità della forza „, nel quale la circolazione della forza è considerata come il correlativo necessario della circolazione della materia, sì che " l'una e l'altra insieme unite formano fin dall'eternità e per tutta l'eternità quella somma di fenomeni che noi diciamo mondo „. Tuttavia egli mantiene ferma l'opinione che " nella materia abbiano la loro sede tutte le forze naturali e spirituali, che quindi la materia sia il fondamento originario di ogni esistenza „. E per ciò che riguarda lo spirito, lo ritiene (sebbene abbia condannato ogni opinione sul rapporto del medesimo alla materia) come un puro prodotto. " Alla stessa guisa che la macchina a vapore produce del movimento, l'intricata complicazione organica di materie dotate di forza produce nel corpo animale una somma di effetti che riuniti ad unità viene da noi denominata spirito, anima, pensiero „ (*Forza e materia*, 7ª ed., p. 130). In una dichiarazione posteriore Büchner fa ancora (senza che egli stesso appaia accorgersene) un passo avanti. In un passo diretto con intendimento polemico contro l'autore della presente opera dice: " La contrapposizione dell'energia fisica all'energia psichica può venir mantenuta solo fino a che si concepisce in precedenza i concetti di corpo e di spirito o più genericamente di forza e di materia in modo dualistico, mentre considerati in senso materialistico-monistico essi coincidono e *forse non rappresentano che due differenti lati o modi di manifestazione del medesimo fondamento originario di tutte le cose.* È appunto la legge della conservazione della forza che nella questione dell'anima conduce necessariamente a conseguenze materialistiche, come io ho mostrato in parecchi miei scritti ed ancora recentemente in base a fatti e considerazioni di natura fisiologica e psicologica credo di aver mostrato fino all'evidenza nella quinta delle mie lettere su " La vita futura e la scienza moderna „ (Leipzig, 1889). Io credo quindi di aver mostrato che *l'attività psichica non è o non può essere altro che l'irradiazione fra le cellule della corteccia grigia del cervello di un movimento introdotto da impressioni esterne* „ (Da un articolo nella rivista settimanale *Menschtum*, Gotha, 1889, nº 46).

È chiaro che Büchner confonde qui due teorie differenti, l'una che concepisce lo spirito e la materia come manifestazioni di una stessa sostanza, l'altra per la quale la materia è il fondamento primo, e quindi i processi psichici non possono essere logicamente altro che movimento (o " irradiazioni di un movimento „). Egli abbraccia in un sol tratto ambo le teorie. Questo strenuo propugnatore dell'influenza dei risultati della scienza naturale sulla nostra concezione del mondo non ha veduto questa inconseguenza; forse la medesima non rivestiva agli occhi suoi grande importanza, perchè lo scopo che egli si era proposto non era quello di inculcare una determinata teoria filosofica. Nel suo grande zelo egli ha nello stesso tempo creduto di aver " mostrato fino all'evidenza „ più di ciò che purtroppo sia possibile di mostrare.

Con una critica più acuta Heinrich Czolbe (1819-1873), un medico come Büchner, cercò di determinare le conseguenze delle teorie della scienza naturale. Nei suoi primi scritti è un materialista conseguente. Nelle opere: *Neue Darstellung der Sensualismus* (1855) e *Die Entstehung des Selbstbewusstsein* (1856), come pure nello studio: *Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus* (*Zeitschrift für Philosophie*, XXVI) dichiara che il materialismo contraddice alla scienza naturale solo fino a che si mantiene la teoria dell'energia specifica dei nervi di senso e si crede quindi ad una differenza fra le sensazioni ed i processi esterni ad esse corrispondenti. In opposizione a questa teoria, Czolbe stabilisce l'opinione che vi sia essenzialmente un movimento unico, il quale dal mondo esterno si propagherebbe attraverso agli organi di senso ed ai nervi fino al cervello. In nessun punto avviene un cambiamento qualitativo, e la differenza dei varii sensi è dovuta alla diversa intensità con cui il movimento si propaga nei diversi organi. Si spiega l'unità della coscienza coll'assumere che nel cervello i movimenti prendano una direzione circolare; il cervello è l'organo della coscienza perchè in esso sono possibili siffatti movimenti circolari. In questo modo Czolbe vuol senz'altro concepire e la sensazione e la coscienza di sè come un movimento nello spazio. Ma poichè egli è un pensatore chiaro e conseguente non può a meno di avvertire che, se si fa la sensazione e la coscienza identiche al movimento, si deve pur poter invertire la proposizione e dire che dove si manifesta un movimento di una certa intensità e di una certa forma deve anche manifestarsi la coscienza,

onde si verrebbe alla dottrina dell'animazione generale della natura. Lo svolgimento conseguente del materialismo conduce così oltre il materialismo stesso.

Più tardi (nello scritto: *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss,* 1865, e nell'interessantissimo studio: *Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis und das Verhältniss der empirischen Wissenschaften zur Philosophie, — Zeitschrift für exakte Philosophie,* 1866) Czolbe vide come sia impossibile spiegare il mondo da un unico principio, si ponga pure, con Büchner, questo principio nella materia, o, con i filosofi speculativi, nello spirito, o, con i teologi, in Dio. Noi possiamo giungere ad una spiegazione solo col partire da più elementi, dando il nome di elemento a ciò che non siamo in grado di analizzare. Gli elementi che non si possono ridurre sono: gli atomi materiali, le forze organiche e gli elementi psichici (la somma dei quali forma l'anima del mondo). Fra queste tre specie di elementi avviene una cooperazione armonica la quale opera una connessione finale della natura. Il mondo si rivela come unità non nella sua origine, bensì nel suo indirizzo e nel suo tendere. Si vede adunque che il problema dell'esistenza è più complicato che non lo credesse il materialismo. Nelle sue ricerche posteriori, edite soltanto in parte, Czolbe si accostò alle idee fondamentali di Spinoza, a cui voleva dare uno svolgimento empirico. Per ciò che riguarda i vari momenti dell'evoluzione filosofica di questo energico pensatore, si veda lo studio di Vaihinger: *Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus* (*Philosophische Monatshefte* XII).

Ciò che dal principio alla fine anima le indagini di Czolbe è l'esigenza della chiarezza intuitiva di tutti i concetti fondamentali. Egli voleva allontanare ogni elemento mistico e soprasensibile, per conseguenza cercava di formulare le idee quanto più fosse possibile con chiarezza geometrica. L'aver egli proclamato la matematica come la scienza ideale si fu assai più in considerazione del suo carattere intuitivo che non in considerazione della stringente dimostrazione. Nella sua giovinezza erasi acceso d'entusiasmo per le poesie di Hölderlin e si era proposto il compito di affermare la chiarezza e la serenità della concezione greca contro ogni misticismo ed ogni dualismo. La chiarezza intuitiva nel campo del pensiero era per lui strettamente affine alla gioia serena che dà l'aspetto della natura. Come può costar lavoro attuare nel pensiero

il principio dell' evidenza così esigesi una certa rassegnazione a voler tradurre in pratica la gioia serena della vita; ma Czolbe vuol combattere, così nel campo teorico come in quello pratico, ciò che egli chiama " l'assurdità del trascendentalismo „. Già durante il suo periodo materialistico egli confessa che l'intimo motivo della sua filosofia è il bisogno soggettivo dell'evidenza e del contatto con la realtà; il materialismo fu per lui un postulato — che venne poscia sostituito da altri postulati.

Ernesto Häckel (n. 1834 e professore di zoologia in Jena fin dall'anno 1865) vien spesso annoverato fra i materialisti, ma egli medesimo ha definito il suo punto di vista come un monismo, il quale conduce oltre all'opposizione fra lo spiritualismo ed il materialismo e prende per base la grande idea panteistica fondamentale dell'unità della natura. Per il monismo non esiste nè spirito nè materia nel senso ordinario dei termini, ma soltanto un essere, che è l'uno e l'altro ad un tempo. Egli espone le sue opinioni filosofiche generali nella sua *Generelle Morphologie* (1862-1866). Lo spirituale è per lui (come per Czolbe) un elemento originario del mondo, quantunque esso esista in gradi differentissimi, dall'anima dell'atomo e della cellula fino all'anima degli organismi più elevati. Ma questa teoria dell'animazione di Häckel non corre sempre tanto limpida, perchè egli si serve spesso dell'influenza delle anime per spiegare dei movimenti organici, invece di cercare una spiegazione puramente scientifica. Per un altro lato spiega talvolta dei fenomeni psichici come puri effetti delle combinazioni più complicate e più incostanti del carbonio delle molecole albuminoidi del tessuto nervoso. Egli crede di poter considerare lo spiritualismo ed il materialismo come due punti di vista oltrepassati e nondimeno si trovano in lui proposizioni che suonano in un senso spiritualistico, come proposizioni che suonano in un senso materialistico. Non giunse ai suoi principii per una profonda meditazione delle leggi della conservazione della materia e della forza. Fu la teoria di Darwin a porre in moto il suo pensiero, ed egli cercò un principio supremo che potesse conciliarsi con la grande unità della natura rivelata dalla nuova teoria. Il monismo conduce secondo Häckel (*Gen. Morph.*, II, pp. 445-451) alla più sublime rappresentazione di Dio. Nella grande legge causale la quale si estende a tutte le cose, la divinità si rivela come ciò che abbraccia tutta la natura ed agisce in ogni fenomeno naturale.

L'ordinaria concezione di Dio è, al contrario, la fede in due dei, è " anfiteismo „ e non monoteismo perchè essa pone accanto alla divinità le cause naturali.

Häckel fu uno dei primi naturalisti che si strinsero a Darwin, per la cui teoria egli lottò con grande ardore attribuendo ad essa una certezza ed un'estensione non sempre approvate dal critico e cauto fondatore della medesima. Costrusse senza posa alberi genealogici delle specie odierne e non ebbe alcuna difficoltà a credere ad una continua produzione di materia organica. Egli non vede con chiarezza i confini del pensiero ipotetico e la necessità della verificazione; soltanto con ciò si può spiegare come abbia potuto senz'altro mettere l'ipotesi di Darwin accanto a quella di Newton. Anzi egli rimproverò a Darwin di attribuire soverchia importanza alle obbiezioni mosse alla sua teoria. Il grande naturalista guardava allo zelo del suo giovane seguace scotendo il capo: *your boldness sometimes makes me tremble,* gli scriveva (19 Nov. 1868).

La teoria della conservazione della materia e della forza e la teoria dell'evoluzione delle specie per mezzo della selezione naturale furono, come già venne osservato, i risultati scientifici che più di ogni altro, durante la seconda metà del secolo scorso, dovevano eccitare alla riflessione. Dopo aver passato in rassegna i tentativi dei naturalisti diretti a fondare una filosofia su questi risultati, noi passiamo ad esaminare le posizioni assunte dai filosofi di fronte a questi risultati.

3. — Costruzioni idealistiche su di una base realistica.

I. — *Rudolph Hermann Lotze.*

La filosofia idealistica ha in Lotze il suo più importante rappresentante nella seconda metà del secolo. Per la sua individualità e per il corso del suo svolgimento, egli appare come un uomo che abbia in sè accolto in modo interessante così i motivi ideali su cui costruì la filosofia del romanticismo, come il rigoroso svolgimento della concezione meccanica della natura che verso la metà del secolo si era a poco a poco affermata nella scienza. Lotze è maestro nello svolgere i concetti, nell'approfondire un pensiero in

modo da porne in rilievo tutte le sfumature, nell'esaminare senza posa un problema trattandolo sotto i più vari punti di vista. Il suo ideale fu, in ultima analisi, quello medesimo vagheggiato dalla filosofia del romanticismo: di derivare, cioè, ogni evoluzione ed ogni concatenazione del mondo da un'unica idea eterna, la quale in sè contenga la ragione ultima di tutto ciò che accade, come pure del valore che questo possiede. Egli vide però chiaramente che tale derivazione è cómpito di troppo superiore alla capacità del pensiero umano e che se i filosofi del romanticismo credettero tuttavia di averla data, ciò ha la sua ragione nella loro involontaria confusione della tendenza poetico-religiosa con quella filosofica. Perciò Lotze separa l'elemento poetico e religioso dall'elemento speculativo. Per il suo fine senso poetico egli comprese che questa fusione romantica non ha nulla di salutare. E questo senso poetico si riannoda in lui ad un senso delicato per le sfumature ed i rapporti individuali che la filosofia speculativa colle sue astrazioni aveva troppo spesso negletto. Per questo senso l'interesse speculativo di Lotze si riconnette alla sua tendenza realistica. Per lui si tratta anzitutto di comprendere i fenomeni nella loro natura concreta e nella loro determinata e regolare connessione; poscia sorge al pensiero filosofico il cómpito di ricercare le presupposizioni su cui riposa questa connessione reale. L'elemento poetico, quello scientifico e quello filosofico sono dunque in Lotze strettamente uniti l'uno all'altro, ed egli era, come ben pochi altri, preparato alla trattazione del problema che si era proposto e che le condizioni intellettuali del tempo gli avevano posto innanzi, ossia: tentare la ricostruzione di una filosofia idealistica su di una base realistica. Era suo convincimento che la filosofia del romanticismo non avesse scorto le condizioni reali e la concatenazione meccanica della natura, senza le quali anche le idee più importanti sono pallidi, inutili ideali, come pure era suo convincimento che il materialismo facesse consistere l'essenziale in ciò che non è che una forma ed una cornice — per quanto necessarie — del contenuto essenziale dell'esistenza. La sua filosofia è essenzialmente appunto un'analisi del concetto del meccanismo della natura, dalla quale analisi risulta che questo concetto conduce necessariamente alla posizione di un principio ideale dell'esistenza e che esso non esclude in ogni caso la credenza che un tal principio sia la sorgente eterna di tutto ciò che di buono e di pregevole esiste nel mondo. — Nello svolgi-

mento di Lotze risultano chiaramente i diversi motivi ed i diversi interessi da cui egli fu animato. Egli era nato il 21 maggio 1817 a Bautzen, nella medesima regione in cui erano già sorti Lessing e Fichte. All'università di Lipsia studiò filosofia, medicina e fisica. Venne qui iniziato ai due indirizzi, la cui conciliazione, dopo che egli li ebbe penetrati ben a fondo ciascuno separatamente, doveva formare il suo còmpito avvenire. Chr. Hermann Weisse, noto per i suoi studi sull'estetica e sulla filosofia della religione, fu suo maestro in filosofia, e Lotze dichiarò più tardi di andare debitore a Weisse non solo di molte singole impressioni, ma anche e specialmente di essere stato introdotto in una cerchia di idee che egli dopo d'allora non sentì più il bisogno di abbandonare. Weisse era il più importante rappresentante del teismo filosofico. Per interposizione di lui, la concezione filosofico-religiosa di Lotze si ricollega storicamente a quella di Schelling, e quindi a quella dell' antico Jakob Böhme (V. sopra pp. 158 e seg.; 254 e seg.). Dando uno sguardo al proprio svolgimento, Lotze rileva (*Streitschriften*, 1857, pp. 5 e seg.) che egli non si appropriò le idee della filosofia speculativa considerandole come una costruzione definitiva del pensiero, ma come una forma particolare di coltura intellettuale. La presupposizione che la ragione ultima delle cose debba soltanto venir pensata come spirituale, si radicò assai presto nelle sue convinzioni e più non venne abbandonata. Studiò medicina e fisica alla scuola di E. H. Weber, di Volkmann e di G. Th. Fechner. Qui imparò direttamente a conoscere il metodo e la concezione scientifica. Si addottorò in filosofia ed in medicina nel medesimo anno, e insegnò come docente in queste due discipline anche dopo che nel 1842 gli era stata affidata una cattedra di filosofia. Dopo aver insegnato alcuni anni a Lipsia, successe nella cattedra ad Herbart in Gottinga, dove compose la sua opera più importante. L'anno precedente a quello in cui morì venne chiamato a Berlino, ma qui soccombette bentosto ad una malattia della quale già da lungo tempo soffriva (1881). La sua fu una vita calma, tutta dedita allo studio, al pensiero ed all'insegnamento accademico. Per una rara unione della versatilità con la profondità, fu in grado di orientarsi nei campi più disparati, ciò che ci attestano non solo le sue opere che trattano di medicina e di filosofia, ma altresì un'intera serie di piccoli studi e di recensioni (pubblicati dopo la sua morte in quattro volumi sotto il titolo *Kleine Schriften*). Cercò

sollievo dal lavoro rigidamente scientifico nell'arte e nella letteratura. Così per esempio si dilettò a tradurre l'*Antigone* in versi latini.

Come scrittore di medicina, Lotze si propose il còmpito, come già venne osservato, di affermare il carattere della fisiologia quale scienza naturale meccanica. Egli vuole che si spieghino le particolarità dei fenomeni organici non col fare appello ad una mistica forza vitale, ma coll'indicare il modo determinato e regolare in cui le forze universali della natura agiscono nell'organismo. Anche qui, come dappertutto nella natura, noi dobbiamo trovare la spiegazione nella vicendevole azione di elementi reali. La vita organica si distingue dal mondo inorganico non per essere superiore alla connessione meccanica della natura, ma per il modo particolare in cui si manifestano qui date serie concatenate di effetti. Nella filosofia speculativa della natura l'idea dell'organismo è stata considerata come tipica per tutta la concezione del mondo; la correzione di quest'idea deve perciò avere una ripercussione nella filosofia generale. Si comprende quindi come Lotze trovasse interesse non solo come medico, ma anche come filosofo, nei suoi lavori diretti in questo senso (*Allgemeine Patologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*, 1842 — *Allgemeine Physiologie des Körperlichen Lebens*, 1851). Queste opere indussero alcuni stessi, materialisti a vedere in Lotze un collaboratore, sebbene questi avesse recisamente dichiarato che il meccanismo formava nella sua concezione della natura solo una parte e non il complesso. È caratteristica di Lotze una tale divisione dei problemi. Egli aveva svolto le sue opinioni filosofiche generali in una *Metaphysik* (1841). Ma allorchè incominciò ad insegnare sentì di non aver ancora conquistato nulla di definitivo e, specialmente per ciò che riguarda le idee conclusive, rinviava sempre alle sue opere future. Nella *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852) si espresse diffusamente sul rapporto dello spirituale al materiale e diede nello stesso tempo delle ricerche psicologiche di un interesse duraturo. Durante il periodo successivo (1856-1864) mandò ad effetto un piano lungamente nutrito, con la pubblicazione del suo *Mikrokosmus* (3 volumi). Quest'opera, ideata come il “ Cosmos „ di Humboldt e le “ Ideen „ di Herder, dà una psicologia in stretta connessione con la fisiologia e la storia della civiltà e termina con uno svolgimento delle idee cosmologiche e filosofico-religiose di Lotze. In

essa egli diede espressione a tutti i vari moventi del suo pensiero, a tutte le diverse vie che il suo pensiero ed il suo sentimento avevano attraversato. L'opera è in forma di esposizione popolare ed ha avuto una grande diffusione. Dopo aver pubblicata una geniale *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (1868), Lotze passò ad un'esposizione sistematica della propria filosofia. Egli non riuscì però che a ultimarne due parti (*Drei Bücher der Logik*, 1874. — *Drei Bücher der Metaphysik*, 1879). Il terzo volume, il quale doveva comprendere l'estetica, l'etica e la filosofia della religione, non potè venir elaborato. La sua filosofia rimase perciò incompleta. A lui non fu dato di coronare la propria opera e dimostrare come le diverse fila del suo pensiero potessero intessersi in un'unità. — Si hanno brevi esposizioni delle teorie del Lotze nei vari campi filosofici nei dettati desunti dalle sue lezioni *(Grundzüge)* apparsi dopo la sua morte. Fra questi meritano speciale menzione i *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie*, i quali (nella loro seconda parte) offrono un chiaro e breve compendio dell'intero suo sistema. Noi cercheremo qui di caratterizzare i tre punti più importanti della sua filosofia.

a) La concezione meccanica della natura.

Il pensiero del Lotze ha due punti di partenza: un vivo sentimento del valore della vita spirituale, il sentimento, cioè, che il valore più alto si riconnette per noi all'evoluzione spirituale ed ai suoi ideali, ma nello stesso tempo la ferma convinzione che anche alla realizzazione dei più alti ideali sia necessario un sistema di cause e di leggi meccaniche. Egli può credere, come dice egli stesso in qualche passo, ad idee attive, non ad idee magiche. Tuttavia i due punti di partenza non stanno in lui completamente isolati. Pur partendo dall'uno egli cerca di mostrare la possibilità di riconoscere anche l'altro. Il tratto più caratteristico e più scientifico della sua filosofia è il suo tentativo di mostrare appunto mediante l'analisi del concetto del meccanismo che questo ha come presupposizione ultima il concetto di un principio, il quale — non sì tosto noi lo concepiamo in modo per noi intelligibile — si rivela come il fondamento e la sorgente delle idee supreme. Lotze procede assai speditamente; deducendo le conseguenze del realismo,

vuol fondare l'idealismo. È sua opinione che soltanto le indagini condotte nel senso del realismo siano in grado di avvicinarsi alla mèta propostasi dall'idealismo: la conoscenza del mondo come manifestazione di un'idea superiore. La filosofia del romanticismo aveva creduto di poter derivare le forme della realtà dalle idee più sublimi. Ciò si è dimostrato come irrealizzabile. Noi possiamo per contro tentare di risalire per via dell'argomentazione dal dato sino alle sue presupposizioni. Nessuna *deduzione* è possibile, bensì è possibile una *riduzione*. Il pensiero deve sempre applicare le sue forme ad una materia data. Così la coltura generale come le singole scienze operano con una quantità di concetti dei quali esse non indagano più profondamente l'origine ed il valore. Tali concetti sono quelli di causa ed effetto, sostanza e forza, fine e mezzi, libertà e necessità, materia e spirito. È ora còmpito della filosofia l'introdurre l'unità e la connessione nella cerchia delle rappresentazioni, facendo oggetto di speciale indagine questi concetti continuamente presupposti dalla vita pratica e dalle singole scienze e determinando il limite del loro valore (*Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie*, § 88).

Fra questi concetti il più importante è quello che è da noi presupposto in ogni nostra indagine della realtà ogni qualvolta noi tentiamo un esperimento o una spiegazione: il concetto di una connessione causale che tutto compenetra e tutto abbraccia. Questo concetto non è fondato sull'esperienza, ma vien presupposto in ogni esperienza. Ma poichè l'intelligenza finora acquistata della natura poggia sulla realtà di questo concetto, esso stesso può venir considerato come l'espressione di un fatto e questo fatto, che cioè ogni singolo elemento della nostra esperienza si concateni, mediante una connessione regolare, con altri elementi — il fatto della connessione meccanica —, deve venir ben meditato dalla filosofia, la quale deve derivarne tutte le conseguenze. Essa non può dedurre quel fatto; ma può forse scoprire ciò che in esso si contiene. *Una molteplicità di elementi reali in un reciproco scambio d'azione* è il fondamento su cui la concezione meccanica della natura costruisce, e, come vedemmo, Lotze era così fermamente convinto dell'assoluta necessità di questo fondamento, che egli medesimo lavorò con zelo a farlo riconoscere anche nella fisiologia, dove fino allora aveva dominato il vitalismo col suo ricorso ad un'unica " forza vitale ", formatrice e reggitrice dell'organismo.

Ma la connessione meccanica, pur essendo un tratto necessario della nostra concezione filosofica, non ne è però il tratto unico e decisivo. All'opposto: Lotze attribuisce al meccanismo " un valore illimitato, ma nello stesso tempo un'importanza assolutamente subordinata in tutto il mondo! „ (*Drei Bücher der Metaphysik*, p. 462). Ed una più minuta analisi del concetto del meccanismo ci convince della verità di tale affermazione.

La concezione meccanica della natura — quando sia considerata come la concezione definitiva del mondo — si arresta ad una molteplicità di elementi (atomi) in un reciproco scambio d'azione. Essa proclama il pluralismo. Ma quale relazione passa fra gli elementi e la connessione in cui stanno? Possono essi, astraendo da questa connessione, esistere indipendentemente, per cui questa relazione sia per la loro essenza una relazione indifferente, o non vengono essi determinati in modo assoluto appunto dal rapporto in cui essi stanno con il mondo come tutto? l'azione reciproca e la connessione non possono librarsi liberamente fra o sopra gli elementi, ma presuppongono la loro intima unità. Imperocchè se io assumo che i due elementi *A* e *B* sono assolutamente indipendenti, la loro vicendevole azione diviene inconcepibile. Un effetto non può trasferirsi da *A* in *B* come uno stato fatto e finito che passi dall'uno all'altro. Ciò che avviene in *A* può soltanto avere valore per ciò che avviene in *B*, se *A* e *B* non sono in realtà due essenze indipendenti, assolutamente separate, ma se i loro stati sono stati di un solo essere più comprensivo. Una molteplicità di essenze indipendenti renderebbe inintelligibile la vicendevole azione meccanica; l'intelligenza è soltanto possibile se si assume un essere infinito, abbracciante ogni cosa, i cui momenti o punti d'azione formano i singoli elementi. Il concetto di un " passaggio „ di una forza o di un'influenza da un elemento indipendente ad un altro è insostenibile. Non si può comprendere una causa *transeunte (causa transiens)*, ma solo una causa *immanente (causa immanens)*. Gli stati di un medesimo essere possono stare l'uno all'altro come causa ed effetto, ma non gli stati di due esseri indipendenti l'uno dall'altro. — Fra le numerose esposizioni date da Lotze di questo suo pensiero vanno specialmente menzionate quelle nella *Logik und Encypädie*, §§ 99-100 e nei *Drei Bücher der Metaphysik*, §§ 50-81.

Per l'analisi dei concetti del rapporto causale e dell'azione reciproca — i concetti fondamentali della concezione meccanica della

natura — Lotze è dunque pervenuto all'idea di una sostanza originaria, di un principio universale. Il suo pensiero si muove qui sulla stessa via che già condusse Spinoza al proprio concetto della sostanza (vedi vol. I, p. 297 e seg.) e che venne pure percorso da Kant specialmente nei suoi scritti giovanili, senza però che egli l'abbia abbandonata nelle sue opere posteriori (Vedi il mio studio sulla *Continuità dello svolgimento filosofico di Kant.* Cap. I, “ Archiv für Gesch. der Philos. „, 1894; cfr. sopra p. 37 e seg.).

Quel concetto, che era stato preso per base dalla filosofia del romanticismo e da cui essa voleva tutto derivare, diviene per Lotze l'ultimo postulato, o, come egli si esprime, l'ultimo fatto del nostro pensiero. Una descrizione più precisa ed intuitiva del principio universale che in ogni più semplice rapporto d'azione reciproca vien presupposto, è impossibile. Noi tocchiamo qui ad un *concetto-limite* del quale noi non possiamo fare a meno, e che non siamo in grado di svolgere (*Drei Bücher der Metaphysik*, §§ 73 e 246). Tuttavia è questo concetto che rende possibile a Lotze di mantenere ciò che per lui costituiva l'essenziale del pensiero idealistico al quale egli era stato iniziato dal suo maestro Weisse. Per mezzo di esso egli trovò un accordo fra le correnti opposte del pensiero. Nè gli atomi assoluti del materialismo, nè le monadi di Leibniz, nè i reali di Herbart potevano segnare per lui la conclusione del pensiero: il pluralismo deve necessariamente cedere il luogo al *monismo*. Per ciò che concerne gli atomi in modo speciale, Lotze afferma che l'interesse della scienza naturale conduce solo alla posizione di elementi che per la nostra esperienza sono effettivamente indivisibili, ma la posizione di una pluralità di elementi estesi — quand'anche questi vengano pensati come infinitamente piccoli — non può essere il termine del pensiero. O si deve rinunciare all'unità dell'atomo od alla sua estensione: in un atomo ogni azione richiede del tempo per propagarsi di parte in parte; queste parti diverrebbero allora unità più elementari dello stesso intero “ atomo „. Nel concetto definitivo dell'atomo, noi dovremmo fare astrazione da ogni estensione ed immaginare gli atomi come centri di forza, ciascuno dei quali — in conseguenza dell'analisi più sopra data del concetto del meccanismo — è un punto di partenza dell'azione della sostanza originaria. (*Drei Bücher der Metaphysik*, §§ 190, 191 e 245; cfr. l'interessante recensione della *Atomenlehre* di Fechner in *Kleine Schriften*, III, p. 215-238).

L'affermazione della concezione meccanica della natura e le conseguenze da essa derivate formano la parte più importante della filosofia del Lotze, sebbene questa non venga comunemente posta in rilievo quando si apprezza questo autore. Più spesso si insiste sul suo indirizzo spiritualistico e teologizzante così dai suoi ammiratori come dai suoi avversari. Eppure egli si è acquistato il suo merito più grande come pensatore per la sua analisi del concetto fondamentale della concezione scientifica della natura. L'avere egli in ciò Spinoza e Kant come precursori non rimpicciolisce il suo merito, tanto più che egli non ne fu consapevole. È certo una mancanza in lui il non aver avviato un'indagine gnoseologica del concetto limite al quale era pervenuto e di averlo lasciato nella forma in cui lo avevano concepito la filosofia del romanticismo e l'antico dogmatismo. Ma Lotze non aveva, in generale, intelligenza per il valore della teoria della conoscenza.

b) Idealismo metafisico.

Al pensiero del Lotze, fino al punto in cui noi lo abbiamo fin qui descritto, va ancora unita una certa indecisione. Ancora si può sollevare la domanda, se noi non possediamo assolutamente alcuna via per formarci una rappresentazione più precisa degli elementi e della sostanza originaria. Nel riferire quanto Lotze risponde a questa domanda sia anzitutto posto in chiaro che egli aveva perfetta coscienza che ogni risposta alla medesima si fonda sull'analogia e vien determinata da altri motivi che non siano quelli puramente teoretici. La legge dell'analogia ed il bisogno di ritrovare nell'universo il nostro proprio essere spirituale — queste sono le basi su cui si fondarono tutti gli idealisti metafisici (specialmente Leibniz, Herder, Schelling e Beneke) — risaltano nel pensiero di Lotze con tutta chiarezza e coscienza.

Lotze è atomista, ma egli non concepisce gli atomi come materiali, poichè l'estensione, così come tutte le altre qualità sensibili, deve venir spiegata per l'azione reciproca degli atomi, i quali non potrebbero quindi possedere questa proprietà per se stessi. Il fatto sensibile dell'estensione, così come la vita e tutte le altre qualità empiriche, è dovuto ad una cooperazione di punti di forza, i quali debbono alla lor volta venir concepiti come punti di par-

tenza dell'intimo agire dell'infinito essere originario. Il Lotze non ritiene per impossibile che durante il corso del mondo non possano manifestarsi nuovi inizi: ciò non è in contrasto con la regolarità universale, imperocchè la legge esprime sempre soltanto l'ordine secondo cui gli stati si succedono e non un destino esteriore; ogni nuovo elemento che sorge acquista la propria legge, la quale è identica con " l'essenza che persiste costante attraverso i mutamenti „ (*Drei Bücher der Met.*, § 33). Nè i singoli elementi hanno bisogno di essere assolutamente simili. Affinchè l'ordine universale possa tutti abbracciarli, deve bensì esservi una certa concordanza o commensurabilità; ma non è necessaria una completa eguaglianza. Una legge naturale può benissimo concatenare l'uno all'altro elementi qualitativamente diversi dei quali noi non siamo in grado di scoprire il denominatore comune. In ultima analisi, non è una necessità *logica*, ma una necessità *estetica* che ci rende l'universo intelligibile (*Drei Bücher der Met.*, § 59): non la conseguenza formale dell'azione dell'essenza originaria, ma la ricchezza e la pienezza con cui quest'azione si manifesta decide della natura dei singoli elementi. A questo punto Lotze passa evidentemente da motivi puramente teoretici a motivi sentimentali, senza che tuttavia nè questi nè quelli gli rendano possibile di stabilire più determinatamente la grandezza delle *differenze qualitative* che sarebbero conciliabili con quella *commensurabilità* presupposta dal fatto dell'azione reciproca (118).

Se noi vogliamo ora formarci una rappresentazione generale dell'intima natura degli elementi, dobbiamo concepire questi sull'analogia della nostra propria essenza spirituale. La concezione meccanica della natura ci istruisce propriamente soltanto sul rapporto reciproco degli elementi e non sull'intima loro natura. Essa concerne le circostanze esterne, si muove incessantemente attorno alle cose, è una *cognitio circa rem.* Essa inclina forse anche, così come la concezione popolare, a credere che sia per le cose assolutamente indifferente che noi le apprendiamo o non. In contrapposizione a ciò, Lotze afferma (già nel suo scritto giovanile *Metaphysik*, 1841, p. 313) che la soggettività è una parte della realtà quanto gli oggetti esterni; " Non soltanto ciò che avviene *fra* gli esseri, ma altresì ciò che avviene *in* essi è un vero e reale divenire „. Nei suoi scritti ulteriori (e prima che in ogni altro nella *Medizinische Psychologie*) fa ancora un passo avanti coll' affermare che il nostro

proprio essere soggettivo ci dà l'unico caso in cui noi penetriamo nell'interno di una cosa ed in cui noi abbiamo una *cognitio rei* e non puramente una *cognitio circa rem*; l'unica via per cui noi possiamo formarci una rappresentazione dell'interno delle altre cose è quindi il concepirle sull'analogia di noi stessi, come esseri senzienti (non come esseri rappresentanti, poichè il sentimento è una manifestazione della coscienza più originaria che non la rappresentazione). Il servirsi di quest'analogia è l'unico mezzo per cui noi possiamo pensare le cose come esseri reali, esistenti per se stessi, i quali sarebbero per noi qualche cosa di più che pure immagini. Con ciò noi non facciamo che servirci del metodo generale che riconduce l'ignoto al noto (*Drei Bücher der Met.*, §§ 96-98). Ciò è parimenti voluto dalla " necessità estetica ", la quale non può conciliarsi con la rappresentazione di un universo, gran parte del quale, forse la parte maggiore, non sarebbe che l'oscuro fondamento di una vita spirituale estesa solo a certe sue parti (vedi già *Allgem. Physiologie*, §§ 129). Gli elementi del mondo debbono quindi venir pensati in un diverso grado di animazione.

Ciò che si è detto degli elementi del mondo deve dirsi altresì dell'essere ultimo che tutto comprende e che ci rende intelligibile l'azione reciproca degli elementi. Se noi osserviamo la legge dell'analogia e cerchiamo di ricondurre l'ignoto al noto, dobbiamo secondo Lotze concepire il fondamento del mondo come un essere spirituale. Se gli stati interiori debbono congiungersi in un'unità armonica, la nostra propria vita spirituale è l'unico esempio a noi noto nel quale sia realizzata, per lo meno approssimativamente, la possibilità di un'unità che si mantiene attraverso la diversità dei suoi stati. Riattaccandosi al suo maestro C. H. Weisse, Lotze concepisce il fondamento del mondo come una personalità assoluta, e difende questo riferimento del concetto della personalità all'essere assoluto, affermando che soltanto l'essere assoluto può essere una personalità, perchè soltanto esso è un essere originario ed indipendente, mentre il concetto della personalità non può venir applicato a esseri finiti e dipendenti da condizioni esterne che in modo imperfetto. Lotze ben ammette invero che una vita personale richiede una resistenza da vincersi e la facoltà di soffrire e di sentire come pure quella di agire. Ma se si domanda in che modo un essere assoluto non sottoposto ad alcun limite è in grado di soffrire, Lotze risponde (*Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 34,

cfr. § 52) che ciò che pone in moto il sentimento della divinità debbono essere i prodotti interni della sua fantasia creatrice. Già si potrebbe dubitare se una tale resistenza creata dalla stessa divinità possa essere per quest'ultima un qualche cosa di serio, specialmente se si pensa che essa può ad arbitrio venire annientata in qualsiasi istante. In ogni caso la vita personale che noi conosciamo non deve soltanto combattere limiti creati da essa stessa e di cui possa così facilmente trionfare, e l'analogia su cui Lotze si fonda viene quindi precisamente a mancare nel punto decisivo. Ed a ciò si aggiunga che Lotze — secondo l'interpretazione più probabile delle sue dichiarazioni oscure ed incerte (119) — si scosta da Weisse per l'opinione che all'essere assoluto non si possa applicare la forma del tempo. Un essere personale che non si svolge nel tempo — una vita fuori del tempo, un soffrire ed un agire fuori del tempo: questi sono concetti che troppo richiedono dalla nostra facoltà di concezione per analogia. Può ancora venir fatto osservare che Lotze — così per riguardo agli elementi, come per riguardo al fondamento del mondo — presuppone che la contrapposizione fra spirito e materia sia una contrapposizione contraddittoria per cui all'infuori di queste due possibilità nessun'altra possibilità può venir pensata; soltanto per questa presupposizione esiste la necessità coercitiva di concepire gli elementi e il fondamento del mondo come esseri spirituali, dal momento che non si vuole o non si può concepirli come esseri materiali. Ma nell'alternativa ultima fra spirito e materia non vi è alcuna necessità logica, bensì soltanto una necessità di fatto. Noi non conosciamo effettivamente che queste due forme dell'esistenza; ma non vi è nulla di *assurdo* ad assumere che possano ancora esistere una o più forme. Per questa ragione l'idealismo metafisico non può venir dimostrato (120).

Lotze è certo pienamente cosciente che la conclusione di tutta la sua concezione del mondo riposa su motivi sentimentali e non su di un pensiero rigoroso. Egli afferma per ragioni puramente teoretiche la necessità di risalire dalla pluralità degli elementi all'unità del fondamento del mondo; “ Nessun corso del mondo, nè armonico nè disarmonico, è concepibile senza la presupposizione di quell'unità che sola rende possibile ogni azione reciproca fra i singoli; le perturbazioni reciproche delle cose attestano la costante presenza di questo uno altrettanto efficacemente quando l'accordo

delle forze per il fine „ (*Drei Bücher der Met.*, § 233). Ma pure riconducendo ogni cosa ad un principio unico, egli sa benissimo che noi non siamo in grado di costrurre da questo il sistema del mondo ed i suoi elementi: ci manca sempre la seconda premessa! (*Drei Bücher der Met.*, §§ 93). Quindi soltanto nel convincimento pratico si può tener fermo il pensiero che tutti gli esseri e tutti gli eventi abbiano la loro ragione ultima nel fine supremo posto dal fondamento assoluto. Quale sia questo fine, noi non lo sappiamo, — e tanto meno noi sappiamo come si possano conciliare il conflitto delle forze nella natura e la realtà del male nel mondo morale con la finalità del mondo (*Mikrokosmus*, Libro IX, cap. 5°. — *Drei Bücher der Met.*, § 233). In un'idea etica Lotze trovò così in principio come al fine della sua carriera l'ultima conclusione del suo pensiero: la metafisica deve per lui cedere il passo all'etica: in ciò che *deve* essere sta l'ultima spiegazione di ciò che *è*.

Se per panteismo si intende quella dottrina che afferma l'intima relazione fra Dio ed il mondo, venga o non la divinità concepita come un essere personale, il punto di vista della filosofia religiosa del Lotze può venir designato come un panteismo etico. Egli medesimo si sentiva strettamente affine a Fichte; per contro non voleva guari ammettere la sua affinità con Spinoza. Nel servirsi di espressioni e formule teologiche (specialmente nel *Mikrokosmus* e negli *Elementi di filosofia religiosa e di filosofia morale*), andò spesso troppo oltre il suo stesso pensiero. Per questo suo linguaggio (e in realtà non vi è altro fondamento) ebbe l'apparenza d'essersi accostato alla cerchia delle rappresentazioni religiose popolari più che ciò non fosse realmente. Tuttavia egli afferma in qualche punto (specialmente nel *Mikrokosmus*, Lib. VIII, cap. 4°) la differenza fra la libera religiosità e le religioni positive.

c) Psicologia spiritualistica.

Quegli elementi dalla cui azione reciproca hanno origine i fenomeni presentati dall'esperienza, non hanno bisogno, secondo il Lotze, come si è visto, di essere assolutamente omogenei. Necessaria è solo quell'omogeneità che è presupposta dall'azione reciproca. Per questa regola assai indeterminata Lotze si procura la possibilità di perseverare nella teoria popolare di uno scambio d'azione fra l'anima

ed il corpo. Gli elementi presupposti dal concetto del meccanismo sono per lui in parte di natura psichica, in parte di natura fisica. Egli contesta il concetto di una concatenazione fisica continuata. In certi punti il movimento fisico si interrompe per venir " assorbito ", vale a dire, per passare allo stato psichico. È ben dubbio se Lotze, allorchè (nell'anno 1851) espresse per la prima volta (*Fisiol. generale*, § 424) questa affermazione, avesse un'idea ben netta del significato della legge, da poco scoperta, della conservazione dell'energia, sebbene anche più tardi non vedesse alcuna ragione di abbandonare a cagione di essa il punto di vista una volta fissato. Le ragioni che lo inducevano ad ammettere una speciale sostanza spirituale erano veramente stringenti. Per lui non si presentavano che due possibilità: o derivare i fenomeni psichici da un'anima come da un principio ad essi particolare, o spiegarli per una cooperazione delle forze fisiche (Vedi *Selbstanzeige der medizinischen Psychologie*, nei *Kleine Schriften*, III, p. 4). Ora, poichè quest'ultimo caso non è possibile, non potendo l'azione reciproca tra le forze fisiche spiegare l'unità che caratterizza anche la più semplice manifestazione della vita psichica, non rimane a Lotze che la prima via d'uscita. Una gran parte delle indagini psicologiche di Lotze mirano quindi a scoprire in qual modo possa avvenire uno scambio d'azione fra gli elementi psichici e gli elementi fisici. La sua psicologia ricorda qui quella di Descartes (Vedi vol. I, p. 225 e ss.). Secondo la sua concezione, vi sono alcuni campi nei quali gli elementi fisici possono esercitare un'influenza sull'anima; in seguito i processi psichici possono per alcun tempo seguire esclusivamente il loro corso conforme alle loro proprie leggi e quindi nuovamente sprigionare una forza meccanica destinata a produrre nuovi mutamenti fisici (*Kleine Schriften*, III, p. 7). Sebbene lo stato presente della fisiologia nervosa e della psicologia sembri condannare irrimediabilmente ogni separazione di questi differenti stadi, Lotze procede tuttavia risolutamente (specialmente nella *Mediz. Psychol.* e nel *Mikrokosmus*) ad una più precisa indagine. L'importanza dei processi materiali per la vita psichica non può — secondo il concetto che il Lotze si è formato dell'azione reciproca — consistere in ciò, che essi introducono effettivamente nell'anima sensazioni o rappresentazioni finite; essi possono soltanto dare dei segnali che l'anima deve tradurre nella sua propria lingua, così come inversamente gli stati interni dell'anima non possono come tali venir

trasferiti negli organi materiali, ma sono soltanto per questi ultimi l'occasione di entrare in attività. Gli organi materiali lavorano in servizio delle attività superiori dello spirito col fornire e preparare il materiale su cui l'anima deve esercitare le proprie forze, ed in ciò consiste tutta la loro importanza. Le attività superiori dello spirito (la memoria, il pensiero, il sentimento estetico e morale) si esplicano poi, una volta dato il materiale, nell'interno dell'anima, e non è assolutamente necessario assumere speciali processi materiali che ad esse debbano corrispondere. Lotze voleva in ogni caso spiegare siffatti processi materiali piuttosto come effetti degli stati psichici, — provocati dal fatto che le vibrazioni di questi ultimi si propagherebbero dall'anima al cervello — che non come cause. Così per esempio, quando noi vediamo che uno stato sentimentale si prolunga ancora dopo che l'occasione primitiva è cessata.

Noi non possiamo qui addentrarci nelle teorie psicologiche speciali del Lotze. È specialmente da rilevarsi la sua teoria geniale dei segni locali per la quale noi giungiamo a comprendere l'evoluzione della intuizione dello spazio (121), e la sua affermazione dell'importanza del sentimento come elemento fondamentale della vita psichica contro la psicologia di Hegel e di Herbart. Egli diffonde nuova luce su molti singoli punti per la sua concezione fine e geniale e per il suo felice modo di esprimersi. Invece contraddice ad ogni buon metodo psicologico quando invece di ricercare le leggi che concatenano l'uno all'altro i fenomeni psichici, concepisce il loro rapporto in questo senso che le rappresentazioni reagirebbero sull'anima stessa, provocandovi il sorgere dei sentimenti, i quali alla lor volta dovrebbero nuovamente reagire sull'anima per provocarvi i fenomeni volitivi. E lo stesso deve dirsi quando fa entrare in azione una facoltà speciale del pensiero contrapposta all'associazione delle rappresentazioni. Qui la sua metafisica spiritualistica ha costretto la sua psicologia a spiegazioni troppo artificiose e scolastiche. Ciò è una conseguenza del suo concetto secondo cui la psicologia non è una scienza sperimentale indipendente, ma è un'applicazione speciale della metafisica (*Logik und Encyclopädie*, § 93).

Se è vero che la psicologia del Lotze ricorda in alcuni punti essenziali quella di Descartes, si deve tuttavia por mente che questa somiglianza sussiste solo fino a che Lotze si attiene al lin-

guaggio popolare, di cui nella sua psicologia si serve non meno frequentemente che nella sua filosofia della religione. La teoria dell'anima come cosa in sè e del corpo come cosa (o gruppo di cose) in sè potrebbe, secondo molte espressioni di Lotze, apparire come una teoria sua propria, così come era una teoria di Descartes ed è ancora della metafisica volgare. Ma questa non è per Lotze che una concezione provvisoria. Da Descartes egli si distingue anzitutto per la sua teoria della soggettività dell' estensione e per la sua analisi del concetto della materia che lo conduce ad assumere la materia come una forma fenomenale dell'azione reciproca fra elementi psichici. Con ciò vien abolita la concezione dualistica del rapporto fra anima e corpo. La differenza qualitativa degli elementi reciprocamente agenti viene pertanto notevolmente ridotta: invece di una reciprocità di azione fra elementi psichici ed elementi fisici, si ha ora una reciprocità d'azione fra elementi psichici. E, ciò che è degno di venir osservato, Lotze non intraprende questa riduzione perchè egli incontri nella metafisica cartesiana od in quella volgare una qualche difficoltà. Il problema del rapporto fra l'anima ed il corpo per lui propriamente non esiste; lo scambio d'azione fra quella e questo non gli presenta un enigma maggiore di quello del rapporto di azione reciproca che può aver luogo fra due corpi che si urtino (122). Egli si lascia al contrario guidare da considerazioni filosofiche generali, le quali conserverebbero il loro valore anche quando invece di prendere per base nella sua psicologia il dualismo cartesiano egli avesse costruito sull' ipotesi dell' identità di Spinoza. L'idealismo metafisico è indipendente da ogni ipotesi psicologica speciale. E poichè Lotze aveva incominciato come cartesiano, quelle considerazioni lo conducono ad una concezione che può venir definita come uno *spiritualismo monistico*, inquantochè essa considera l' anima ed il corpo come due *sostanze diverse* le quali sono tuttavia di una natura omogenea. Questa teoria particolare ha per antecedenti la teoria di Herbart (vedi sopra p. 241) ed una teoria sorta nella scuola di Wolff (v. nota 1 del presente volume).

In un altro punto essenziale per tutta la sua filosofia, Lotze si separa parimenti da Descartes (e nello stesso tempo da Leibniz e Herbart). Come vedemmo, egli considera i singoli elementi del mondo come momenti o manifestazioni (azioni) della sostanza originaria la quale è l' unica vera realtà. Quindi l' anima, così come l'atomo fisico, non può essere una sostanza nel senso rigoroso del

termine. La autonomia delle cose finite non è che apparente. " La nostra concezione monistica „, dice Lotze, " ha posto *interamente e senza alcuna restrizione* l'ordinamento del mondo, l'esistenza e l'attività di tutte le cose in mano ad un essere immortale dal quale unicamente dipende la possibilità d'ogni vicendevole azione „ (*Drei Bücher der Met.*, § 245; cfr. §§ 72-73). Quindi egli concepisce le espressioni di sostanza e di essere, quando le riferisce all'anima, soltanto nel senso di ciò che possiede la facoltà dell'agire e del soffrire (ib., § 243), ed in ultimo ammette (§ 307) che sia miglior cosa evitare queste denominazioni, poichè esse potrebbero facilmente condurre ad interpretazioni erronee. Già nel suo studio: *Seele und Seelenleben* (nel " Manuale di fisiologia, di Wagner „ 1846: " *Kleine Schriften* „, II, p. 198) Lotze diceva che ogni anima non possiede che quella realtà che le si conviene secondo la sua importanza nel complesso del mondo, e che la sua immortalità non dipende dalla sua natura, ma dal posto che essa occupa nell'ordinamento etico del mondo. Nel *Mikrokosmus* e nella sua opera principale *(Drei Bücher der Metaphysik)*, Lotze ritorna sul medesimo pensiero. Allo stesso modo che non è l'interesse per l'immortalità dell'anima ciò che lo conduce alla sua psicologia spiritualistica, così egli vede chiaramente che a tale questione dell'anima non si può dare una risposta scientifica. " Noi non possiamo esprimere alcun altro principio all'infuori della convinzione generale dell'idealismo: durerà ogni essere creato che appartiene per l'esistenza sua al senso ultimo del mondo e fino a che apparterrà ad esso; perirà tutto ciò la cui realtà aveva il suo posto legittimo solo in una fase passeggera del corso delle cose. Non è necessario dire che questo principio non può umanamente avere una più ampia applicazione; noi non conosciamo sicuramente i meriti per cui un essere può pretendere di sussistere eternamente, nè le deficienze per cui ad altri ciò è negato „ (*Drei Bücher der Met.*, § 245).

Se si osserva la concordanza fra le dichiarazioni anteriori (1846 e 1864) e quelle posteriori (1879) di Lotze intorno a questo punto, difficilmente si inclinerà ad assumere, come alcuni recenti critici di Lotze (123), che questi abbia nella sua teoria della sostanzialità dell'anima introdotto delle modificazioni essenziali e si sia maggiormente avvicinato allo spinozismo. Avrebbe però certamente giovato alla chiarezza, se l'insigne pensatore — il cui carattere

non permetteva, senza dubbio, un indegno accomodamento — già nelle sue esposizioni anteriori avesse posto in rilievo la sua divergenza dalle ordinarie opinioni, così recisamente come lo fece nelle sue dichiarazioni posteriori. Il più eminente rappresentante della filosofia idealistica nell'ultima parte del secolo scorso ben avrebbe potuto, per la potenza del suo pensiero, per la sua ricca coltura scientifica, per la sua geniale concezione della vita, impressionare fortemente la sua epoca, quand'anche le sue idee non si fossero così spesso presentate sotto una forma figurata che tutt'al più poteva venir giustificata come un simbolismo.

II. — *Gustavo Teodoro Fechner.*

Fechner e Lotze stanno nella filosofia tedesca della seconda metà del secolo scorso come i due Dioscuri. Per i loro intendimenti ideali, la loro vasta coltura scientifica, il loro senso poetico ed il loro bisogno di unità nella concezione del mondo, essi sono due spiriti affini. Essi tendono a scopi affini, ma in parte per vie diverse. È perciò di qualche interesse il confrontarli l'un coll'altro, specialmente perchè in più punti decisivi essi ci pongono dinanzi ad un'alternativa. E la scelta — poichè ad entrambi è comune il proposito di erigere una concezione del mondo idealistica su di una base realistica — dipenderà dal vedere in quale dei due questo fondamento realistico venga meglio rispettato. È questo un criterio riconosciuto da Lotze colla dichiarazione che l'idealismo possa soltanto venir affermato per mezzo di ricerche condotte nello spirito del realismo. Sebbene Lotze occupi, per ciò che concerne l'elaborazione dei principii filosofici generali, il primo posto, ben può Fechner avere la preminenza per ciò che riguarda la conseguente e recisa affermazione del fondamento scientifico. E ciò è tanto più notevole in quanto da principio la fantasia acquista sullo svolgimento di Fechner una ben maggiore influenza che non fosse possibile nel suo critico e riflessivo compagno. Fechner è — al par di Keplero che egli così vivamente ricorda — un interessante esempio del come si possa da speculazioni ardite e fantastiche essere condotti a risultati esatti e positivi, purchè si persista in una determinata idea fondamentale e si riesca a spogliarla delle

sue bende mistiche. Come Keplero da speculazioni mistiche era a poco a poco pervenuto a scoprire le sue celebri leggi che appagavano il suo bisogno di vedere espressi nell'universo determinati rapporti matematici, così Fechner venne indotto da ardite analogie alla convinzione dell'esistenza di un determinato rapporto quantitativo fra lo spirituale ed il materiale, e per una più ampia elaborazione di questo pensiero divenne il fondatore della psicofisica, ossia della psicologia sperimentale.

Fechner nacque nell'anno 1801 nella Lusazia e coltivò nella sua gioventù la medicina e la fisica. Nel 1835 venne nominato professore di fisica a Lipsia, dove per l'importanza dei suoi lavori si acquistò buona fama in questa disciplina. Il filosofo C. H. Weisse apparteneva al numero dei suoi più intimi amici ed esercitò una grande influenza sulla sua concezione religiosa, come pure su quella di Lotze. È tuttavia da porsi in dubbio se Fechner si sarebbe acquistata una posizione così importante nella storia della filosofia se per lo studio dei fenomeni soggettivi della luce e del colore non si fosse attirato (nell'inverno 1839-40) un'infermità agli occhi a cagione della quale, dopo aver molto sofferto, dovette rinunziare alla cattedra di fisica. Nel pensiero filosofico, nel libero fantasticare, nella contemplazione in genere del mondo soggettivo dello spirito egli cercò un compenso al lieto mondo della luce e dei colori, nel quale, per l'affievolirsi della sua vista, più non gli era dato di rimanere a lungo, e che tuttavia mai non dimenticò. Che anzi, considerò come còmpito della propria vita il fondere insieme i due mondi e lo scoprire la legge della loro connessione. Contrariamente alla filosofia del romanticismo, volle procedere dal basso verso l'alto e non dall'alto verso il basso. E dove la ricerca empirica si dimostra insufficiente egli preferisce lasciare che la fantasia spazi fra ardite analogie piuttosto che lasciare che il pensiero astratto intessa i suoi fragili fili. Diede sfogo alla sua tendenza ai paradossi (sotto il pseudonimo di Dott. Mises) in una serie di scritti umoristici. I suoi rimanenti scritti si dividono in due gruppi. Al primo appartengono gli scritti che svolgono la sua concezione poetico-speculativa del mondo — fra i quali sono particolarmente degni di menzione *Zendavesta* (1851), *Uber die Seelenfrage* (1861) e *Die drei Motive des Glaubens* (1863); al secondo appartengono le sue celebri opere nel campo della filosofia della natura ed in quello della psicologia: *Uber die physikalische und*

die philosophische Atomenlehre (1855), *Elemente der Psychophysik* (1860) e *Vorschule der Aesthetik* (1876).

Fechner lavorò e produsse intellettualmente fino alla più tarda età. Ancora nel suo ottantesimo anno fornì un importante contributo alla discussione intorno alle sue teorie psicofisiche (*Uber die psychischen Messprinzipien und das Webersche Gesetz.* Wundt's *Philosoph. Stud.*, IV). Morì breve tempo appresso (1887) (124).

a) La concezione poetico-speculativa del mondo.

Nel campo della concezione del mondo Fechner combatte qualsiasi concezione la quale sostenga che il ricco e sereno mondo dello spirito sia retto da elementi oscuri ed inafferrabili o ne sia il prodotto. La “ materia „ del materialismo, la “ sostanza psichica „ dello spiritualismo e la “ cosa in sè „ di Kant sono continuamente oggetto della sua polemica. E non combatte meno coloro che disgiungono Dio ed il mondo, lo spirito e la natura. Egli rigetta con pari ardore la fede in un Dio senza natura come la fede in una materia senza spirito — l'ortodossia come il materialismo. Biasima l'ordinaria concezione del mondo perchè essa separa in modo dualistico l'infinito dal finito: “ Si pone l'infinito contro, sopra, al di là, fuori, dietro al finito, si erige fra i due una mostruosa barriera come se essi non potessero accostarsi; eppure essi non sono separati; il finito non è anzi che il contenuto dell'infinito, e non si può fra i due ragionevolmente immaginare alcun altro rapporto fuorchè appunto questo, che il finito sia il contenuto dell'infinito. Quindi nemmeno può dirsi che l'infinito sia inaccessibile; che anzi ci è accessibile in tutte le sue manifestazioni finite; certo non può venir abbracciato nella sua totalità „ (*Uber die Seelenfrage*, p. III).

In stretta connessione con gli addotti pregiudizi sta, secondo Fechner, l'opinione che soltanto gli uomini e gli animali siano animati e tutto il resto non lo sia, per lo meno su questa terra. Si crede che l'esperienza ci vieti di estendere oltre l'animazione. Ma io non posseggo un'esperienza diretta che della mia anima; l'esistenza delle altre anime io la debbo argomentare per analogia. E che cosa mi impedisce di estendere oltre l'analogia degli uomini e degli animali alle piante ed ai corpi celesti, se a ciò io mi sento indotto da potenti ragioni? Il fatto che le piante non posseggono

dei nervi non è una controprova. Se si dice che la pianta non è un individuo perfetto, si può opporre che l'individualità è sempre relativa, poichè nessun essere vivente può di fronte al mondo esterno venir considerato come assolutamente distinto. Il passaggio dalla vita animale alla vita vegetale è così continuo che è ingiustificato stabilire fra i due regni una così grande opposizione qual'è quella che vi è fra ciò che è animato e ciò che è inanimato. La vita psichica della pianta potrebbe essere di tanto inferiore a quella del bruto di quanto la vita psichica di quest'ultimo è ininferiore a quella dell'uomo. E perchè non dovrebbero i corpi celesti essere animati? Uomini e animali appartengono alla terra e l'anima della terra ben potrebbe stare alla singola anima dell'uomo e del bruto come il corpo terrestre al singolo corpo umano ed animale. Il porre la vita umana ed animale, perchè animata, in opposizione alla vita di tutto il globo terrestre non è che una astrazione artificiale. Si deve credere che le anime inferiori stiano a quelle superiori come le rappresentazioni ed i motivi alla singola anima. Infine, tutte le anime sono parti dell'anima suprema che tutto abbraccia, la cui vita e la cui realtà si manifestano nella legge causale, nel principio di tutte le singole leggi della natura e per conseguenza di tutta la connessione e di tutto l'ordinamento dell'universo.

Anche Fechner vede dunque, come Lotze, nella connessione regolare del mondo il fondamento su cui vien costruita la filosofia religiosa. Ciò che per molti rende l'idea di Dio impossibile o superflua, per Lotze e per Fechner la rende appunto necessaria. In quella legge universale essi vedono l'espressione dell'unità suprema, dell'eterno e dell'immutabile che tutto comprende. Il concetto della legge è l'ultimo concetto di tutta la nostra conoscenza; perciò su di esso deve, secondo Fechner, venir edificata la nostra idea più alta (Vedi specialmente il suo studio: *Uber das Kausalgesetz* nei *Berichten der sächs. Societät der Wissenschaften* 1849. Cfr. *Die Seelenfrage*, pag. 205 e segg., *Atomenlehre*, 2ª edizione, pag. 125).

Il concetto del mondo rientra dunque per Fechner come per Lotze nel concetto di Dio. Fechner ritiene che la concezione più ampia del concetto di Dio sia la meglio fondata; quella più limitata è ai suoi occhi un'astrazione. E poichè la vita del mondo è la vita di Dio, quest'ultima non può essere chiusa in sè, ma si svolge e si esplica con e mediante lo svolgimento del mondo. La

perfezione di Dio non consiste in una perfezione immutabile, ma in un progredire illimitato. In questa teoria (nella quale Fechner seguiva il suo amico Weisse, mentre Lotze non opinava che il tempo potesse avere valore per la divinità) Fechner vede uno svolgimento del detto del cristianesimo, che Dio è spirito e deve venir adorato in ispirito e verità, e che viviamo in Dio e in Dio ci moviamo e siamo, — parole che ben spesso vengono considerate come vuote di senso! Egli ammette che la sua teoria non sia cristiana se si ritiene come parte essenziale del cristianesimo " il credere alla leggenda del pomo nel paradiso terrestre con tutte le sue mistiche conseguenze, alla dannazione eterna dei non eletti, ai miracoli contro le leggi della natura, al distacco di Dio dal suo mondo, in una parola a tutto ciò che di poco edificante adoperano comunemente i teologi per edificare il cristianesimo, anzi per edificare gli uomini " (*Ueber die Seelenfrage*, p. 194).

b) Psicofisica.

Conforme a tutta la sua concezione fondamentale, Fechner era assai presto pervenuto alla convinzione che la differenza fra lo spirituale ed il materiale non possa essere una differenza fra due esseri dei quali l'uno sarebbe immateriale, l'altro inanimato. Il mondo materiale è il lato esterno, il mondo spirituale il lato interno della divinità. La differenza è fenomenica, dipende dalla differenza dal punto di vista dello spettatore, non da differenza di sostanza (*Zendavesta*, II, p. 341). E come egli si espresse in seguito (*Elemente der Psychophysik*, I, p. 2), la differenza fra lo spirituale ed il materiale può venir paragonata alla differenza fra il lato concavo ed il lato convesso di uno stesso circolo: chi sta dentro al circolo non ne vede che il lato concavo, chi sta fuori non ne vede che il lato convesso — e chi potesse mutare il proprio punto di vista, crederebbe forse di avere dinnanzi a sè due cose diverse. Fechner giunge qui all'ipotesi spinozistica dell'identità, inducendolo l'interesse del fisico ad affermare la continuità dei processi fisici e l'interesse del filosofo ad immaginare la divinità, ossia il principio spirituale che tutto in sè abbraccia, in modo che essa si riveli ad ogni punto nei fenomeni materiali, sì che questi non vengano da essa separati e non siano posti fuori di essa. Fechner

giunge, per così dire, ad una teofisica prima di svolgere una psicofisica.

Egli trovò una conferma di questa concezione fondamentale nella legge della conservazione dell'energia, ed è il primo ad applicare in questo senso la legge da poco scoperta (*Elementi di psicofisica*, I, p. 21-45). Ammette che non sia stata addotta alcuna prova della validità di questa legge per quei processi materiali che si collegano alle attività dello spirito; tuttavia opina che tutte le esperienze accennino in questo senso e che perciò fino a prova contraria noi dobbiamo assumere la validità della legge anche in questo caso. L'esperienza ci mostra che fra i processi materiali ai quali si collega la vita della coscienza e gli altri processi corporei interni ed esterni vi è una specie di correlazione, per cui quella somma di energia fisica di cui noi possiamo disporre, ora viene prevalentemente utilizzata da questi, ora da quelli. Noi consumiamo l'energia fisica sia che noi pensiamo, sia che noi spacchiamo legna — perciò non possiamo fare questi due lavori contemporaneamente così bene come se li facessimo separatamente.

In questa teoria egli non si distingue da Spinoza che per il suo desiderio ardente di scoprire fra questi due lati dell'esistenza un rapporto matematico (125). Da principio inclinò a credere che essi stessero l'uno all'altro in un rapporto di proporzione diretta. Più tardi (egli ne ha segnata la data ed il momento: il 22 ottobre 1850 di mattino stando in letto) riuscì all'idea che l'aspetto psichico non s'accresca o diminuisca in proporzione diretta col fisico, ma che le modificazioni del primo corrispondano a proporzionali modificazioni del secondo, in modo che la variazione ($d\gamma$) di intensità di uno stato psichico venga determinata dal rapporto fra la variazione ($d\beta$) di energia dello stato fisico corrispondente e la energia esistente in precedenza (β) $\left(\text{quindi } d\gamma = \kappa \frac{\alpha\beta}{\beta}\right)$. Con ciò egli era disceso dalla regione della speculazione indefinita ad un'ipotesi che poteva venir controllata sperimentalmente. Ed in effetto egli ne trovò subito una conferma nel fatto che la sensazione luminosa non aumenta d'intensità così rapidamente come l'intensità fisica della luce. Esperimenti proprî e ricerche erudite gli fornirono un vasto materiale sul fondamento del quale egli stabilì la legge generale, che il crescere di una sensazione non corrisponde direttamente al crescere dello stimolo fisico, ma corrisponde al rapporto esistente fra l'accrescimento dello stimolo e lo stimolo complessivo

esistente in precedenza, per cui ad un medesimo aumento nello stimolo, la sensazione si accresce sempre meno e cioè in rapporto inverso alla intensità dello stimolo già esistente. Fechner chiama questa legge la legge di Weber in memoria del suo maestro, il fisiologo E. H. Weber, dal quale tolse alcuni esperimenti più importanti su cui egli si fonda. Non è qui il caso di trattare più minutamente del valore, dei limiti e del senso di questa legge; per riguardo a ciò noi dobbiamo rinviare alle recenti opere psicologiche. Qui si deve soltanto osservare che per questo passo di Fechner venne resa possibile un'esperimentazione esatta nel campo psicologico; egli rese (per usare un'espressione di Galilei) misurabile qualche cosa che prima non lo era. La sensazione, che come elemento soggettivo non è per se stessa misurabile, può per la sua relazione con lo stimolo esterno venir determinata quantitativamente. Con ciò era indicata la via che la *psicologia sperimentale* doveva adottare: essa doveva cercare i punti di contatto fra i processi psichici e quei processi che possono venir direttamente numerati, pesati o misurati.

Ciò che da principio aveva formato l'oggetto delle ricerche di Fechner non era veramente il problema che doveva essere oggetto della nuova scienza. Egli aveva voluto scoprire il rapporto fra le attività dello spirito e i corrispondenti processi nel cervello. Questo rapporto ci è non pertanto inaccessibile. Ciò che noi apprendiamo immediatamente è dal lato soggettivo lo stato psichico, dal lato oggettivo l'impressione fisica. Per il rapporto fra essi vale (entro certi limiti) la legge trovata da Fechner, e sembra molto probabile che il processo cerebrale ed il processo psichico siano direttamente proporzionali; ciò che concorda anche nel modo migliore con l'ipotesi dell'identità a cui Fechner aderisce. Epperò la psicofisica è diventata qualche cosa di diverso da ciò che lo stesso Fechner aveva creduto. Ciò non diminuisce nondimeno l'importanza dei suoi geniali *Elementi di psicofisica*: fra la scienza dello spirito e la scienza della natura si è inserita — come conseguenza della grande legge della divisione del lavoro — una nuova disciplina. Questa nuova gemma della coltura si formò e prese vita nel libero spirito di Fechner, così ricco di intuizioni e di idee. Colui che dopo Fechner ha meglio di ogni altro esplicato la sua attività nel campo della nuova scienza, disse sulla sua tomba: " La psicofisica da lui fondata fu la prima conquista su di un campo, la cui ulteriore occu-

pazione più non poteva presentare rilevanti difficoltà dopo che era stato fatto il primo passo „ (W. Wundt, *In memoria di Gustavo Teodoro Fechner*: *Philos. Studien*, IV, p. 477). In sostegno della legge psicofisica da lui stabilita, Fechner ha composto una serie di scritti i quali sono modelli di ricerca obbiettiva e sagace e di polemica leale; essi ci offrono nello stesso tempo una testimonianza della vigoria del suo spirito e del suo fine umorismo.

Strettamente affine al suo tentativo di fondare una psicologia sperimentale è quello di dare un'estetica fondata sull'esperienza. La sua *Vorschule der Aesthetik* (1876) è un lavoro della più alta importanza, sul contenuto della quale noi non possiamo tuttavia qui più minutamente diffonderci.

c) Filosofia della natura.

Fechner ha specialmente espresso la sua opposizione alla filosofia del romanticismo nella sua *Atomenlehre.* La speculazione si comporta di fronte alla natura, egli dice, come un orso in un alveare. Esso gode del miele raccolto senza por mente che questo è il risultato del lavoro di una moltitudine di piccoli esseri. La scienza naturale mostra — così per mezzo della fisica come della chimica — che i processi materiali possono soltanto venir compresi quando vengano considerati come processi di azione e reazione che avvengono tra particelle per noi indivisibili. La scienza naturale concepisce ognuna di queste piccolissime parti del mondo materiale come un piccolo mondo con i suoi astri e con i suoi sistemi. Ciò che a noi appare come una massa continua è, come tante nebulose nel cielo, un gruppo di parti diverse. La scienza naturale non crede ad atomi assoluti, ma soltanto che la divisibilità vada molto più innanzi di ciò che non sia dato all'occhio ed al microscopio di scoprire. Essa crede ad atomi relativi, vale a dire, ad atomi che per noi o per mezzo delle forze naturali a noi note non sono divisibili, lasciandosi in ciò guidare dal bisogno di ricondurre ogni azione ad un determinato luogo dello spazio come punto di partenza. L'atomistica filosofica percorre fino alla fine la via che l'atomistica fisica non potè percorrere che in parte. Noi perveniamo ad una conclusione filosofica nella concezione della natura, quando assumiamo che, quanto più piccolo sarà pensato l'atomo, tanto più diverranno

precisi i risultati a cui si deve giungere, pensando la materia come composta di atomi. La scienza naturale ha immaginato gli atomi precisamente come i punti di partenza delle azioni fisiche. Quella parte per cui ognuno di questi punti contribuisce al realizzamento d'una legge della natura è da noi detta forza emanante da questo punto. Ciò che noi sappiamo degli atomi è appunto soltanto che questi contributi partono da essi: perciò l'atomistica filosofica li definisce come centri di forza. Non vi è quindi alcuna ragione di attribuire l'estensione agli atomi (agli atomi assoluti, filosofici), ed il concetto della materia non è più un concetto materialistico. La filosofia appare qui a Fechner come un'ipotesi, per la quale noi immaginiamo come assoluto ciò che in realtà è sempre soltanto dato come relativo.

Il fondamento di tutta la nostra conoscenza della realtà è la legge della connessione dei fenomeni; noi dobbiamo determinare le forze degli elementi insieme agenti conformemente a questa legge. Fechner non può come Leibniz, Herbart e Lotze considerare gli atomi come elementi psichici. Essi costituiscono per lui l'ultimo punto che può essere raggiunto dagli esseri spirituali quando questi analizzano il contenuto della loro coscienza.

Ogni ulteriore esplicazione è, secondo il Fechner, inutile. L'atomo è il limite infimo della nostra conoscenza, come la legge universale del mondo, la quale attesta della realtà di un essere che tutto abbraccia, ne è il limite supremo. Fra questi due concetti-limite sta tutto il nostro sapere (*Seelenfrage*, p. 215-216).

III. — *Eduard von Hartmann.*

Nell'anno 1869 apparve un libro che levò gran rumore ed acquistò una diffusione rara per un'opera così vasta. Esso era la *Filosofia dell'incosciente* di Hartmann. Il motto: " Risultati speculativi secondo il metodo scientifico-induttivo ", mostra che l'autore mirava a stabilire ed a svolgere un sistema d'idee analogo a quelli di Lotze e di Fechner. Per la sua esposizione chiara ed ampia, per l'uso frequente di esempi tolti dalla scienza naturale, per il connubio di un materiale realistico con uno spirito romantico-mistico ed infine per la sua inclinazione verso il pessimismo, il quale per

influenza sia degli scritti, allora in voga, di Schopenhauer, sia delle correnti dominanti dell'epoca, aveva acquistata una grande diffusione, Hartmann potè trovare dei lettori in una cerchia molto vasta. Quale attenzione egli suscitasse può vedersi dalla circostanza che nel corso di venti anni apparvero dieci edizioni della sua opera principale e che solo negli anni 1870-1875 vennero pubblicati non meno di 58 scritti i quali trattavano di lui!

Eduard von Hartmann, nato a Berlino nell'anno 1842, figlio di un generale, abbracciò egli stesso la carriera militare. Nelle ore di svago coltivava la musica, la pittura e la filosofia. Un'infermità al ginocchio lo costrinse nell'anno 1865 a ritirarsi a vita privata. Ed allorchè si fece un'idea ben netta che le sue doti non l'avrebbero portato a conseguire alcun successo nel campo dell'arte si dedicò — " fallito dappertutto, meno che nel pensiero " — alla filosofia. Già prima d'allora egli aveva ragionato di filosofia e tentato alcuni abbozzi filosofici. Ora passò all'elaborazione della sua *Filosofia dell'incosciente*, che ancora oggidì può venir considerata come la sua opera capitale, sebbene abbiano fatto seguito ad essa circa trenta opere grandi e piccole. La più notevole fra queste è certo la *Fenomenologia della coscienza morale* (1879), la quale è forse l'opera più importante di Hartmann. Per caratterizzare la sua filosofia, noi ci arresteremo qui soltanto su due punti principali.

a) Filosofia della natura e psicologia.

Mentre Lotze e Fechner ritennero per principio di dover prendere a fondamento la concezione scientifica e vollero fondare la loro filosofia col derivare le conseguenze delle presupposizioni e dei risultati di essa, la filosofia dell'Hartmann reca assai più l'impronta di una reazione neo-romantica contro il realismo della scienza naturale. Egli mira a mostrare che la spiegazione scientifica non è sufficiente, che anzi accanto alle cause assunte dalla concezione meccanica della natura deve agire un principio spirituale che egli — per non cadere troppo nell'antropomorfismo — chiama l'*incosciente*. A questo principio egli ricorre ogni qualvolta è d'opinione che non bastino quelle cause che la scienza sperimentale è in grado di indicare. In questo modo crede di essere pervenuto per una via " induttiva " a risultati " speculativi ".

Hartmann concorda con Fechner nell'opinione che la materia debba venir concepita come un sistema di centri di forza. Ogni singolo atomo non può possedere alcuna massa, come non si può dire che un'unità abbia una grandezza. Ora, se noi restiamo all'atomo dinamico come ultimo elemento a cui conduce l'analisi della realtà materiale, è possibile trovare, secondo Hartmann, una determinata connessione ed una decisa coerenza nel tendere del centro di forza solo quando questo venga concepito come un volere con una rappresentazione incosciente del fine. Noi comprendiamo la forza solo se l'immaginiamo come un volere. La stessa materia è dunque rappresentazione e volontà — e la differenza fra materia e spirito sparisce. Nello sviluppo organico si manifesta parimenti un volere ed un rappresentare incosciente: col formarsi dell'organismo si realizza un fine, per rapporto al quale le singole sostanze ed i singoli processi non debbono venir considerati che come mezzi, la cui presenza ed il cui concorso ci sono intelligibili solo dal fine, sebbene questo non sia oggetto della coscienza. Tra la formazione organica e l'azione istintiva non vi è che una differenza quantitativa. L'istinto non può venir spiegato, secondo l'affermazione dell'Hartmann, mediante l'organizzazione materiale e non può dipendere da un meccanismo nervoso formato una volta per sempre; imperocchè esso non potrebbe allora variare nelle sue manifestazioni rimanendo identica l'organizzazione. Tanto meno esso è riflessione cosciente. Quindi non rimane che concepirlo come un volere ed un rappresentare incosciente. Nello spirito umano l'incosciente si manifesta nella apprensione sensibile, sorgendo l'intuizione degli oggetti esterni per la cooperazione incosciente delle sensazioni. L'associazione delle rappresentazioni è possibile solo in quanto vengono a galla, per un'attività incosciente, rappresentazioni connesse con le rappresentazioni attuali. I sentimenti ed i motivi hanno origine mediante processi incoscienti e ci riescono perciò così spesso incomprensibili. Anche quando la volontà si collega alla coscienza deve, per poter condurre all'esecuzione di un movimento voluto, accompagnarsi ad una volontà incosciente: la coscienza non sa su quale centro nervoso del cervello si debba agire perchè si effettui il movimento! Nella storia l'incosciente fa lavorare gli individui in servizio di grandi fini universali, mentre essi credono di lavorare per i loro proprii fini limitati. Che cos'è il destino o la provvidenza se non il dominio dell'incosciente nelle azioni degli uomiui

finchè il loro intelletto cosciente non è ancora abbastanza maturo, perchè essi facciano dei fini della loro storia universale i loro proprii fini? — È l'incosciente che dappertutto rende possibile la cooperazione degli esseri individuali.

Vi sono individui di tutti i gradi possibili — dall'atomo alla natura — ed uno stesso incosciente si agita in ogni cosa. La molteplicità ha un valore fenomenico e non un valore metafisico. Hartmann dichiara di essere concorde per ciò che riguarda il principio col teismo speculativo (quale questo si presenta in Schelling, Weisse, Lotze e Fechner), dovendosi il suo " incosciente „ piuttosto chiamare " supercosciente „. Egli preferisce nondimeno la espressione negativa per allontanare ogni rappresentazione antropomorfica. Qui non vede che anche se la denominazione da lui scelta allontani siffatte rappresentazioni, queste vengono tuttavia grandemente favorite dal mondo in cui fa agire l' " incosciente „. Il procedimento adottato da Hartmann non è un procedimento scientifico, sovratutto poichè ogni qualvolta egli crede di vedere nella spiegazione scientifica una lacuna vi inserisce il suo magico " incosciente „ il quale fa egualmente buon servizio dappertutto. Di questo si può dire ciò che Galilei dice del richiamarsi ad una volontà onnipotente: essa non spiega nulla, perchè spiega egualmente bene tutte le cose. Il vero interesse per il concetto dell'incosciente non è sorto del resto in Hartmann dalla preoccupazione di giungere all'intelligenza dei fenomeni. Esso è assai più dovuto ad un bisogno di riposo succeduto alla riflessione, all'analisi ed alla critica; ed ancora alla fede nel valore dell'elemento spontaneo, irriflesso che emerge nell'esistenza. In un passo di Hartmann si legge (*Filosofia dell'incosciente*, 3ª ed., p. 369): " La ragione cosciente non fa che negare, criticare, controllare, correggere, misurare, paragonare, combinare, ordinare e subordinare, indurre il generale dal particolare, regolare il particolare secondo il generale; ma essa non crea, non scopre; in ciò l'uomo dipende interamente dall'incosciente e quand'egli perde le facoltà di intendere le ispirazioni dell'incosciente, perde la sorgente della sua vita, senza la quale trascinerà la sua esistenza uniforme nell'arido schematismo del generale e del particolare. Perciò l'incosciente gli è *indispensabile* e guai all'epoca che, per un'eccessiva estimazione del cosciente-ragionevole, lo sopprime violentemente per lasciare a quest'ultimo l'esclusivo dominio „. — Il fine dell'evoluzione non può

essere la coscienza; questa non può essere che un mezzo necessario ad un dato grado dell'evoluzione (*Filos. dell'incosc.*, 3ª ed., p. 739). — L'esperienza psicologico-storica del valore della vita incosciente dà al pensiero dell'Hartmann un fondamento giustificato. Senonchè egli fa dell'incosciente un essere mitologico, un demone che interviene nella connessione naturale, dirige gli atomi, sposta le molecole del cervello, adatta i rapporti. La filosofia dell'Hartmann assume un carattere mitologico e dualistico, il quale spicca bensì più energicamente nelle prime edizioni della " Filosofia dell'incosciente ", ma è troppo strettamente collegato al principio dell'autore perchè esso possa completamente sparire malgrado tutte le correzioni. È specialmente caratteristica la posizione di Hartmann di fronte al darvinismo, cercando egli di mostrare che la selezione naturale non spiega il sorgere di nuove forme, ma è soltanto un mezzo meccanico del quale si serve " l'incosciente " quando desidera aprire la via a tali forme! Darwin rimane alle condizioni, crede Hartmann, e non vede la vera forza produttrice!

Non deve quindi far meraviglia che Hartmann sia stato oggetto di frequenti attacchi per parte della scienza naturale. Per mostrare come egli stesso ben sapesse padroneggiare la scienza, egli stesso scrisse una critica anonima su se stesso: *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und der Descendenzlehre* (1872). La critica era così ben fatta e colpiva così giusto che i suoi avversari lodarono lo scritto anonimo e se ne valsero contro di lui. Nella seconda edizione di esso, pubblicata non più sotto il velo dell'anonimo, Hartmann aggiunse delle osservazioni colle quali cercava di confutare le obbiezioni sollevate da lui medesimo. Se in ciò egli sia riuscito, è ben da porsi in dubbio; egli aveva coi suoi scongiuri evocato degli spiriti che più non volevano sparire. Ammette di non avere tenuto nel dovuto conto le cause meccaniche e di aver negletto molti anelli intermedi. Persiste tuttavia nel suo procedimento di ricercare le lacune lasciate dalla ricerca scientifica e di colmarle coll'aiuto del suo mistico *deus ex machina*. Sussistendo però sempre la possibilità che queste lacune non siano che provvisorie, l'applicazione di questo metodo non può non andare accompagnata a molti inconvenienti. — Lotze lo applicò nella sua psicologia spiritualistica; Hartmann lo estende a tutta la sua filosofia senza por mente che Lotze rileva chiaramente ed energicamente l'importanza del meccanismo. I

" risultati speculativi " dell'Hartmann non vengono acquistati mediante il " metodo induttivo ". Egli stesso insegna del resto l'insufficienza dell'induzione (*L'incosciente*, ecc., 2ª ed., pag. 359 e seg.) e non vi attribuisce che il valore di servire alla conferma di ciò che è stato ottenuto dalla speculazione per altre vie.

b) **Pessimismo ed etica.**

Hartmann dichiara un grande equivoco il ritenere che egli fosse un pessimista per propria inclinazione personale: egli insegna il pessimismo come *concezione teorica* dopo che le illusioni ed i dolori gli ebbero durante la sua gioventù aperto gli occhi a questa concezione. Col capitolo sul pessimismo nella " Filosofia dell' incosciente " egli stesso si è liberato, come dice egli medesimo (*Mein Entwickelungsgang* nei *Ges. Studien u. Aufs.*, p. 38), dal Weltschmerz e lo ha affinato à *sapere* calmo ed oggettivo della miseria dell'esistenza, riconquistando così a se stesso l'imperturbabile serenità che può possedere il filosofo, il quale si libra nell'etere del pensiero puro e da questo considera il mondo ed il proprio dolore come un oggetto di indagine a lui estraneo! Contemporaneamente pone in rilievo che il pessimismo non costituisce neppur teoreticamente tutta la sua filosofia e non dà ad essa la sua impronta principale (*Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 2ª ediz., p. 18-28). Egli si propone come compito di collegare il pessimismo come risultato dell' apprezzamento del mondo dal punto di vista della felicità con la filosofia dell'evoluzione. Egli vuol dunque conciliare la filosofia di Schopenhauer con quella di Hegel, — così come già nel concetto fondamentale dell'incosciente aveva tentato di combinare la volontà assoluta di Schopenhauer con l'idea assoluta di Hegel. In modo tutto particolare Hartmann trova qui modo di riattaccarsi a Kant. Quando Kant dichiarava vano ogni tentativo di risolvere il problema del male, dal suo punto di vista era conseguente, poichè egli parte dal concetto cristiano di Dio col quale la realtà del male sta in una contraddizione inevitabile. Ma la questione deve venir posta in questi termini: come si deve pensare il fondamento assoluto del mondo, se esso deve senza contraddizione con se stesso aver creato un mondo simile? E

quando la questione venga così posta, noi troviamo già in Kant preparata la via alla soluzione, avendo egli dato degli accenni così nella direzione pessimistica come nella direzione evoluzionistica. Schopenhauer ha seguìto la prima; ora è venuto il tempo di riunire ciò che si contiene in entrambe (*Kants als Vater des modernen Pessimismus. Zur Gesch. und Begr. des Pessimismus*, seconda edizione, p. 136 e seg.), (cfr. sopra p. 72 seg., e l'annotazione 17 del presente volume).

Ora — così ragiona Hartmann — poichè ad una considerazione obbiettiva appare che nel mondo vi è assai più di infelicità che non di felicità, l'origine del mondo non può venir derivata dalla ragione. Essa è dovuta non ad un principio razionale, ma ad un principio irrazionale. La spiegazione deve perciò venir ricercata nel fatto che l'elemento volitivo dell'incosciente si è separato dall'elemento rappresentativo. Hartmann rinnova la teorìa di Böhme e di Schelling di un elemento oscuro della divinità il cui distacco da questa conduce allo svolgimento del mondo. Senza motivo la volontà, per se stessa cieca, si è staccata dalla sua connessione con la rappresentazione o con l'idea. Ma questo elemento veggente dell'incosciente esercita sempre un'azione nell'evoluzione del mondo e cerca di ricondurre quell'elemento cieco e perturbatore all'armonia ed alla conciliazione. Da ciò la duplice impressione che desta in noi il mondo. Tanto ha ragione il pessimismo quanto l'evoluzionismo. Due principii agiscono nel mondo. La filosofia religiosa dell' Hartmann ricorda qui le teorie di Voltaire, Rousseau e Stuart Mill — solo secondo la sua credenza l'evoluzione è una liberazione progressiva del Dio che soffre, in quanto essa mira a far sì che per la dissoluzione della volontà sia annullato quell'atto per cui il mondo divenne realtà. Sotto questo rapporto è di grande importanza il ridestarsi della conoscenza della miseria della vita; onde Hartmann opina che con Schopenhauer sia incominciata una nuova età del mondo (*Phenomenol. d. sittl. Bewusstsein*, p. 783). Questa conoscenza non sorge nell'umanità che molto lentamente e pèr la successiva rinunzia alle molte illusioni. Da principio ci si attende di trovare la felicità in questa vita. Allorchè si scopre che i beni che la medesima è in grado di darci non sono che apparenti, si ripone la propria speranza in una vita avvenire. Questo è il secondo stadio dell' illusione. La fede nell'al di là non può venir sostenuta; si concepiscono nuove speranze sulla vita terrena;

ma istruiti dall'esperienza, più non si attende un godimento immediato della felicità, bensì si spera in uno stato di beatitudine dell'umanità posto nel futuro e si rivolgono tutte le forze ad aprire a questo stato la via. È questo il terzo ed ultimo stadio nel quale probabilmente l'umanità rimarrà per lungo tempo. Ma appunto nel fatto che una piccola minoranza ha penetrato collo sguardo attraverso all'illusione in tutte e tre le forme sotto cui si presenta, Hartmann vede una giustificazione sufficiente della teoria pessimistica; la maggioranza non serve certo a decidere del suo valore (*Zur Gesch. und Begr. d. Pess.*, p. 174, 254).

L'etica dell'Hartmann è in stretta connessione con la sua teoria pessimistica. Per lui esiste un inconciliabile contrasto fra la civiltà e la felicità. Il progresso della civiltà è collegato al regresso della felicità. Quanto più il congegno della vita diviene complicato, tanto più si fanno frequenti le occasioni dell'infelicità. La suscettibilità per il dolore si fa più grande e la crescente riflessione fa vedere più facilmente il fondo delle illusioni. La civiltà aumenta i bisogni più rapidamente che non i mezzi per soddisfarli. Si deve quindi scegliere fra la civiltà e la felicità, fra la teoria dell'evoluzione e quella della felicità. La felicità presuppone quiete e pace — conduce perciò il ristagnamento e la dissoluzione. L'evoluzione sempre procede innanzi fino a che non siano esaurite tutte le possibilità (126). Per l'evoluzione si accresce lo scontento, vengono sfrondate le illusioni finchè in ultimo cessa la vita. Allora è conseguita la liberazione e soppresso il distacco della cieca volontà. La forma più alta dell'etica è, secondo Hartmann, quella che non soltanto costruisce sull'amore degli uomini e sull'impulso al progresso, ma che prende per fondamento della morale la compassione verso Dio, il desiderio di liberare il principio universale schiavo del dolore. Allora i fini dell'incosciente diventano i nostri proprii fini (*Phen. d. sittl. Bewusst.*, p. 758 e seg.; 860-868; *Philos. d. Unbew.*, 3ª ediz., p. 748).

La filosofia dell'Hartmann è una teologia invertita. Egli opera tranquillamente col pensiero di un fine universale assoluto, senza approfondire seriamente le difficoltà che si contengono in questo pensiero. Nella sua opera etica (*Fenom. della cosc. mor.*) si incontrano nondimeno dei particolari eccellenti, specialmente là dove caratterizza e critica i varii indirizzi. E nei particolari il suo pensiero è indipendente dalla metafisica del pessimismo. Egli ha su-

perato il pessimismo ben più che non dica egli stesso. In pratica è evoluzionista ed ottimista. Imperocchè provvisoriamente il vero dovere è di affermare la volontà di vivere, potendosi soltanto per una completa dedizione alla vita ed ai suoi dolori, e non per una fiacca e paurosa rinunzia, cooperare al processo universale (*Filosof. dell'incosc.*, 3ª ediz., p. 748). L'era del pessimismo giungerà propriamente soltanto fra molti anni — fra un così gran numero di anni che tanto più altamente ci stupisce come Hartmann sappia in modo così certo ciò che accadrà dopo quel tempo. Per questo lungo differimento il pessimismo perde il significato personale e pratico che esso aveva in Schopenhauer. Hartmann sta a Schopenhauer come i cristiani moderni, i quali credono differita indefinitamente la fine del mondo, ai cristiani primitivi la cui vita fu tutta determinata dall'aspettazione del suo prossimo avvento. Possibilità remote non possono influire in modo decisivo sulla condotta della nostra vita, nè possono scuotere il valore di quest'ultima. Soltanto la vita che noi conosciamo e viviamo può da noi essere apprezzata secondo il suo valore, ed appunto in questa vita noi dobbiamo trovare ciò che dobbiamo riconoscere come ideale supremo.

4. — Criticismo e positivismo.

I. — *Federico Alberto Lange.*

Era naturale che per il dissolversi della filosofia del romanticismo, per il risorgere della scienza naturale e per la pretesa del materialismo di essere l'ultima parola della scienza, quell'indirizzo che durante la prima metà del secolo scorso non era stato che una corrente secondaria acquistasse una ben più grande influenza. Già la maggior attenzione e simpatia incontrate dalle idee di Schopenhauer e di Herbart dinotavano un tale mutamento. Si sentiva il bisogno di una revisione critica del fondamento della nostra conoscenza per poter assumere una giusta posizione di fronte al nuovo materiale adunato dalla scienza. In Lotze ed in Fechner, in parte anche in Hartmann, si trovano invero dei tentativi in questa direzione, ma il vero e proprio problema della conoscenza non

viene esaminato. Questi investigatori prendono il realismo come cosa data e cercano poscia più o meno coerentemente di trovare un fondamento alle loro costruzioni idealistiche o nelle presupposizioni o nelle lacune del realismo. Per quanto specialmente il tentativo di Lotze in questa direzione offrisse un grande interesse, esso concerne tuttavia assai più il problema dell'esistenza che non il problema della conoscenza. Uno dei primi a rivolgere l'attenzione sulla necessità di proseguire il lavoro di Kant intorno al problema della conoscenza fu Eduard Zeller, il celebre cultore della storia della filosofia, con un piccolo scritto: *Uber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie* (1862), il quale suscitò tanto maggior rumore inquanto l'autore proveniva dalla scuola di Hegel. Alcuni anni più tardi Federico Alberto Lange rinviava, nella sua pregevole opera *Geschichte des Materialismus* (1866), alla teoria della conoscenza come ad un giudizio su cui non soltanto aveva sorvolato la filosofia del romanticismo, ma altresì la filosofia materialistica e sul cui fondamento egli cercò di combattere per una concezione idealistica del mondo. Lange è una delle figure più simpatiche nella storia della moderna filosofia tedesca. L'entusiasmo per l'ideale, la critica sagace, una grande ricchezza di cognizioni ed un vigoroso sguardo realistico si fondono in lui in un mirabile accordo, quale raramente è dato riscontrare. Egli disponeva inoltre di un grande talento come scrittore. Sfortunatamente non gli fu concessa che una breve carriera. Era nato nell'anno 1828 presso Solingen, ma passò la sua prima giovinezza in Zurigo dove suo padre, il noto teologo J. P. Lange, fu chiamato nel 1841 come professore di teologia. Il fondamento del suo svolgimento spirituale venne dunque qui posto nel libero aere della Svizzera e di questa circostanza si ritrovano le traccie attraverso a tutta la sua vita ed a tutta la sua attività. Compì i suoi studi universitari a Bonn. Il suo fine principale era l'insegnamento, onde scelse gli studi filologici senza tuttavia trascurare gli studi scientifici e filosofici. Il suo indirizzo filosofico acquistò ben presto una base. In una lettera dell'anno 1851 (in Ellissen: *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung*, Lipsia, 1891, p. 69-73), scrive che tutte le rappresentazioni che l'uomo si può formare dell'esistenza (di Dio e del mondo, del bene e del male, ecc.) si sono svolte conforme alle leggi dello spirito umano: queste leggi sono dunque l'ultimo fondamento della nostra conoscenza, al di là del quale noi non

possiamo giungere. Egli era qui riuscito al punto di vista psicologico-gnoseologico a cui Lodovico Feuerbach era pervenuto attraverso la critica delle idee religiose e speculative senza che tuttavia Lange appaia aver subito l'influenza di Feuerbach. Le grandi opere filosofiche che durante la sua gioventù fecero su di lui maggior impressione furono la *Fenomenologia* di Hegel, la *Psicologia* di Herbart e gli scritti di Schleiermacher; di Schleiermacher egli parla con entusiasmo in una lettera dell'anno 1849 (Ellissen, p. 244).

Dopo alcuni anni di attività come libero docente e professore di ginnasio Lange diventò giornalista ed agitatore politico. Prese parte all'opposizione contro la politica interna di Bismark come pure agli sforzi delle leghe dei lavoratori tedeschi per stringersi in una salda organizzazione. Il suo scritto *Die Arbeiterfrage* appartiene a questo periodo. È questo uno dei primi scritti (dopo l'*Economia politica* del Mill), nei quali la questione sociale venga concepita da un punto di vista elevato ed in modo imparziale. Esso offre nello stesso tempo un alto interesse perchè le idee darwiniane vi vengono poste in rapporto con la questione sociale, la quale è ricondotta ad una forma della lotta per l'esistenza nel campo sociale. L'idea di Lange è che sia necessario opporsi alla lotta per l'esistenza con una nuova lotta, la quale rappresenta appunto il più alto compito dell'uomo. (Poichè intorno a questo tempo era ancora soltanto apparsa l'*Origine delle specie* e non *La discendenza dell'uomo*, Lange non poteva trarre partito dei punti di vista dati da Darwin per concepire altresì le tendenze etiche come una lotta per l'esistenza, cfr. sopra, p. 431). Vide il significato politico della questione sociale nella pressione che questa esercita continuamente sulle istituzioni conservatrici i cui argini si romperebbero se a suo tempo non si scavassero dei canali. Gli uomini liberali delle classi superiori hanno ora la scelta di prestare la loro opera o a rafforzare gli argini o ad aiutare l'escavazione dei canali. La scelta di Lange fu presto fatta. Ma in Germania si preferiva per lo più la prima alternativa, perciò Lange si trasferì in Svizzera. Fra le sue molteplici occupazioni come giornalista e come agitatore politico aveva tuttavia trovato il tempo di dar l'ultima mano alla sua opera principale: *Storia del materialismo* (la quale, secondo Ellissen, p. 145, apparve nell'autunno del 1865, quantunque la copertina porti la data del 1866).

Essa non è un'opera puramente storica. Per una geniale descrizione delle forme principali del materialismo e dello svolgimento della storia naturale, Lange cerca di illuminare il problema del rapporto dello spirituale e dell'ideale col materiale e pone nello stesso tempo la questione teorica in rapporto con la questione pratica sociale. Quantunque molte parti dell'opera siano ora naturalmente antiquate, essa è sempre tuttavia un'opera istruttiva ed altamente suggestiva. — Breve tempo di poi apparve un suo nuovo scritto di filosofia sociale: *Mills Ansichten über die soziale Frage* (1866).

In Svizzera Lange lavorò come libraio, insegnante e redattore a Winterthur, e spiegò un'attività multiforme veramente meravigliosa. Prese parte ardente all'agitazione per una revisione della costituzione del Cantone di Zurigo. In seguito venne nominato professore in questa città, e potè nuovamente vivere per i suoi studi. Allora si incominciò ad apprezzarlo anche nella sua antica patria verso la quale altresì tendevano tutti i suoi desideri, e nell'anno 1872 fu chiamato professore a Marburgo. Qui visse i suoi ultimi anni amareggiati da continue sofferenze per un cancro di cui da tempo soffriva. Lo sostennero in questi anni penosi il suo senso per l'ideale, il suo grande ardore per la ricerca e per la libertà; trovò specialmente alimento al suo spirito nelle poesie filosofiche di Schiller. Morì nel 1875. — Dopo la sua morte venne pubblicato un incompleto, ma interessante lavoro sulla logica (*Logische Studien*, 1877).

Come il titolo della sua opera principale lo dinota, Lange si propone essenzialmente il seguente problema: Quale è la posizione che si deve assumere di fronte al materialismo? Il suo punto di vista è lo stesso di quello di Fechner. Egli vuol trionfare del materialismo appunto con lo svolgerlo. Ciò che egli vede di buono nel materialismo e ciò che ai suoi occhi dà a questo la sua grande importanza storica è la coerente sua esigenza di dare le cause materiali di tutti i fenomeni naturali. Nell'idealismo, Lange vede al contrario, per ciò che riguarda il campo teoretico, un grande pericolo, poichè a cagione di esso avviene facilmente che non si seguano scrupolosamente le norme dell'esplicazione rigorosamente meccanica e si inseriscano dei membri costruiti soggettivamente nella serie delle cause obbiettive. Anche le funzioni del sistema nervoso e quelle del cervello debbono venir spiegate conformemente

alle leggi generali fisiche e chimiche. Secondo Lange si deve — partendo dalla legge della conservazione della sostanza e della forza — seguire gli effetti esteriori attraverso gli organi di senso, i nervi centripeti, il cervello, i nervi motori ed i muscoli, e cercare una connessione indipendente ed ininterrotta di questo processo. È illegittimo assumere che la connessione venga in qualche punto interrotta. La coscienza stessa non è un membro di questa catena, ma è lo stato soggettivo dell'individuo in cui avviene il processo, è un'altra faccia di questo processo e non una parte di esso. Qui il materialismo trova il suo limite: appunto perchè gli stati della coscienza non sono membri o parti del processo materiale e non possono venir spiegati mediante la legge della conservazione della sostanza e della forza, perciò essi debbono venir considerati come posti fuori del dominio del materialismo e questo si pone in contraddizione con se stesso quando crede di aver tutto spiegato. Tutt'al più esso può spiegare il processo obbiettivo materiale il quale è costituito dal modo in cui lo stato soggettivo dell'individuo cosciente appare alla considerazione esteriore. Lange non ritiene per impossibile che si possa giungere un giorno a determinare quella parte del processo materiale che coincide nel tempo con un certo stato della coscienza dell'individuo; per contro egli non crede che si possa mai venir in grado di dare una più precisa determinazione del rapporto fra lo stato soggettivo della coscienza ed il processo nervoso obbiettivo (*Storia del mater.*, 1ª ed., p. 456; 2ª ed., II, p. 374 e seg.). È una congettura non ingiustificata che dietro ai due mondi paralleli, al mondo della materia ed al mondo della coscienza, ne esista un terzo come causa comune di entrambi (2ª ed., II, p. 166).

È interessante vedere come dopo il risveglio scientifico si rinnovino verso la metà del diciannovesimo secolo le grandi ipotesi del secolo diciassettesimo. Come Vogt, Moleschott e Büchner rinnovano il punto di vista di Hobbes, così Lotze rinnova quello di Descartes, Fechner e Lange quello di Spinoza. Ciò attesta che queste ipotesi ci danno le possibilità su cui deve cadere la scelta del nostro pensiero. Ad una più attenta indagine si vedrà che non ha solamente luogo una semplice ripresa, ma un vero rinnovamento delle antiche ipotesi. Non soltanto il fondamento scientifico, ma anche la forma filosofica è un'altra presso i grandi dogmatici del secolo diciassettesimo. Si appalesa una maggior ponderazione critica, una più chiara

coscienza del proprio compito, il quale consiste nel ricercare per mezzo di una discussione che non sarà forse mai definitiva, i punti di vista migliori e più coerenti e non nell'erigere un sistema definitivo. Si vede che la filosofia critica, fiorita nell'intermezzo fra le due epoche, non era sorta invano.

Il punto di vista di Lange, il quale per un lato rinvia a Spinoza, ci rinvia per l'altro lato direttamente a Kant. Egli non si arresta alla duplice forma dell'esistenza — come movimento e coscienza — ma fa osservare che il complesso della materia, il mondo fuori di noi così come il nostro proprio organismo includendovi il cervello e gli organi di senso, esiste solo per la nostra coscienza, è soltanto un prodotto di questa. È per la nostra organizzazione che noi apprendiamo il mondo così come lo vediamo. Questo venne mostrato da Kant e venne in seguito confermato dalla fisiologia dei sensi. Anche qui si è trionfato del materialismo per il coerente svolgimento di esso. Imperocchè quand'anche si facesse ad esso la concessione che tutta la nostra immagine del mondo sia un prodotto della nostra organizzazione materiale, appunto questa organizzazione materiale non è mai altro che un oggetto della coscienza. Materia ed organizzazione sono nostre rappresentazioni, anche se siano rappresentazioni che noi formiamo necessariamente e conforme a determinate leggi. Il conflitto fra la materia e lo spirito è dunque terminato a vantaggio di quest'ultimo. L'ingenua credenza nella materia deve, ad una più profonda indagine, sparire, ed essa può sparire senza che perciò venga menomamente ostacolata la marcia trionfale della scienza della natura (1ª ed., p. 496-99; 2ª ed., II, p. 175; 411). — Nella sua posizione verso il materialismo, Lange ha un precursore in Schopenhauer (vedi sopra, p. 212). Quasi contemporaneamente a lui esprimeva Rokitansky, il celebre patologo viennese, una concezione simile (127).

Nell'esposizione della *Storia del materialismo* di Lange si incontra una certa titubanza per ciò che riguarda l'estensione che egli vuol dare al soggettivismo (128). Vi sono dei passi in cui dice che appunto la contrapposizione fra la cosa in sè ed il fenomeno, è un prodotto della nostra organizzazione, per cui noi non sapremmo se questa contrapposizione abbia in qualche modo valore fuori della nostra esperienza. In altri passi (specialmente nella 2ª ed.) parla di un ordinamento delle cose corrispondente alla nostra conoscenza. In una lettera al naturalista Dohrn (in Ellissen, p. 258-262) scrive

che per rapporto a tale questione si debbono distinguere quattro stadi: 1) la credenza ingenua nell'apparenza sensibile; 2) la conoscenza che i sensi non ci danno le cose quali esse sono in se stesse e per se stesse, ma delle vibrazioni dell'aria per suoni, delle vibrazioni dell'etere per colori, ecc., il punto di vista della scienza naturale; 3) la conoscenza che anche il nostro intelletto appartiene, così come i nostri sensi, alla nostra organizzazione, e che perciò nemmeno la concezione sensibile scientificamente corretta ci dà la cosa in sè, il punto di vista di Kant; 4) finalmente la conoscenza che appunto la contrapposizione fra la cosa in sè ed il fenomeno è un prodotto della nostra organizzazione per cui se ne può porre in dubbio la validità. Questo dubbio fondamentale non può secondo Lange venir eliminato per la via della conoscenza. Esso segna il limite della scienza al di là del quale soltanto la poesia, e non il pensiero, può condurre. Lange rimprovera a Kant di essersi arrestato al terzo stadio; rimprovera ai successori romantici di Kant di " essersi per la maggior parte precipitati al di là del quarto nella poesia, e di avere quindi confuso nel loro sistema critica e poesia, invece di metterle l'una di fronte all'altra tracciandone i confini con precisione ".

Con questa concezione Lange non ha tuttavia veduto che la nostra conoscenza, quando essa applichi ai proprii limiti i medesimi principii di cui si vale per entro ad essi, deve necessariamente mantenere la contrapposizione fra soggetto ed oggetto, conoscenza e cosa; in caso contrario, essa dovrebbe assumere sotto qualsiasi forma una produzione dal nulla. Per ogni conoscenza vale la legge che tutto ciò che noi comprendiamo vien soltanto compreso con l'aiuto di *parecchie* premesse o condizioni (129). Se noi non riconosciamo questa legge, ci intrichiamo in difficoltà che dal tempo di Nicolò Cusano (vedi vol. I, p. 80 e seg.) in poi, sempre nuovamente si presentano nella storia del pensiero.

Lange si vale, così come Schopenhauer, dell'idealismo (nel senso di soggettivismo) per confutare il materialismo. Ma egli aderisce all'idealismo anche nel senso pratico del termine. Per lui non è sufficiente affermare il carattere soggettivo della realtà; per quest'affermazione la realtà non muterebbe da quello che è, buona o cattiva. Ma egli afferma che il bisogno di formare immagini ideali e di considerarle come espressioni della più sublime realtà è così profondamente radicato nella natura umana come il bisogno di con-

cepire e di spiegare la realtà secondo leggi scientifiche. La forza creatrice che si estrinseca nella sensazione e nel pensiero non si sta paga al dato, ma aspira a giungere al di là di questo, a formarsi un mondo ideale. L'uomo non può esimersi dal completare la realtà. Tutte le religioni e tutti i sistemi speculativi sono il prodotto di questo bisogno. Essi si distinguono dalla concezione scientifica della realtà per ciò, che nella loro formazione non concorre l'organizzazione comune a tutti gli uomini, la natura della specie, ma agiscono inclinazioni e bisogni individuali personali, ed anche per ciò, che non è possibile una completa conferma empirica di essi. È di grande importanza il por mente a questa distinzione, affine di non stabilire come verità letterale ciò che non è che un simbolo. Le idee religiose e speculative sono destituite di ogni valore per la conoscenza della realtà. Ma da un altro lato esse non si possono mettere in un fascio con le pure chimere. Sebbene Lange dica in alcuni passi che la poesia comincia dove finisce la conoscenza, egli afferma nondimeno in altri passi (1ª ed., p. 539, 541; 2ª ed., II, p. 540), che la speculazione sta fra la scienza sperimentale e la poesia: nella prima predomina la materia, nella seconda la libera forma; la speculazione cerca di riunirle entrambe. Più chiara è la distinzione ove Lange dice che le idee vengono apprezzate secondo il loro valore per lo svolgimento della nostra vita spirituale e non secondo il loro fondamento logico e la loro origine (1ª ed., p. 346 e seg.; 2ª ed., II, p. 545). Noi consideriamo il duomo di Köln come qualche cosa di diverso e come qualche cosa di più di un semplice mucchio di pietre! Anzi, Lange giunge persino a dire che l'idealismo pratico potrebbe essere collegato alla verità ignota, ben altrimenti che nel materialismo: l'idea sarebbe l'immagine ed il simbolo di un assoluto inconoscibile! (1ª ed., p. 346, 539, 541, 545; 2ª ed., II, p. 494 ed altre).

Anche qui si dimostra ancora una volta quanto sia difficile il porre un limite assoluto. Lange diventa qui involontariamente platonico. Come sa egli che quelle idee che per noi esprimono ciò che è del più alto valore sono immagini o simboli? E per altra parte — quando venga svolta la sua sottile distinzione fra idee e conoscenza scientifica — chi lavorerà allo svolgimento delle idee, se queste non posseggono un valore reale? Il valore delle idee speculative può venir affermato solo quando esse vengano considerate come ipotesi nelle quali il pensiero umano trae le ultime conse-

guenze di ciò che ad un dato tempo è ritenuto per indiscutibile. Lasciamo pure ad un più profondo esame il giudicare quale valore teorico e pratico esse possano avere; certo è però che difficilmente esse avranno un valore pratico, se non posseggono alcun valore teorico. Finalmente, per ciò che riguarda il valore pratico, Lange non ci dà alcun criterio determinato, alcuna misura del valore. Dove egli espone la sua concezione etica (1ª ed., 536), dice che la simpatia naturale, la quale costituisce per Comte il fondamento dell'etica, non basta all'etica idealistica, e considera l'idea di una totalità a cui noi apparteniamo come il fondamento aprioristico dell'etica, che solo è in grado di renderci intelligibile l'inesorabile rigore della legge morale. Ma subito dopo nuovamente riflette: non conduce spesso l'idea all'errore e, specialmente per rapporto ai sistemi religiosi, non si può domandare se non sarebbe meglio abbandonarci semplicemente all'azione nobilitante della simpatia naturale invece di ascoltare le voci profetiche che troppo spesso hanno condotto al più orribile fanatismo? — Lange non ha dato un più profondo esame del rapporto fra il formalismo ed il realismo nell'etica. Nelle sue idee etiche egli fu discepolo di Kant o piuttosto di Schiller, sebbene vedesse benissimo la limitazione del loro punto di vista.

Lange non applica solamente le sue teorie del carattere simbolico e del valore pratico delle idee religiose alla speculazione filosofica, ma anche alle religioni positive. È d'opinione che il materialismo, quando attacca il cristianesimo come " fede da carbonaio " abbia il torto di non vedere la possibilità di una concezione più libera ed ideale del contenuto delle tradizioni ecclesiastiche. Si deve tener conto del valore e non della formula letterale delle idee. In un certo senso, le idee della religione sono imperiture. Chi potrebbe confutare una messa del Palestrina o provare che la madonna di Raffaello sia un errore? Nell'intima ed intensa vita spirituale di colui che è realmente pio si agita qualche cosa che il libero pensatore, il quale nutra intendimenti idealistici, deve comprendere e con cui deve simpatizzare! Lange desidera un'interpretazione delle dottrine della chiesa nello spirito di Kant, di Fichte e di Schleiermacher affinchè il contenuto etico-ideale del cristianesimo possa venir spogliato del suo rivestimento letterale; la filosofia religiosa di Hegel era, al contrario, per lui troppo conservativa. Non vuole delle polemiche dirette contro la religione positiva affinchè non

possano soffrirne l'unità del popolo e la vigoria della vita spirituale. Se una delle due, o l'illuminazione o la forza, deve venir sacrificata, preferisce che si sacrifichi la prima, purchè venga assicurata la libertà d'insegnamento e venga tenuto lontano il dominio dei preti. Egli ha uno sguardo aperto ai grandi contrasti del nostro tempo e dalla filosofia si attende specialmente, come contributo al mitigamento della lotta, una più profonda intelligenza della natura e delle leggi dell'evoluzione umana. Chiude la sua opera geniale esprimendo la speranza che un lavoro serio in questa direzione sia per essere fecondo di buoni frutti.

Il grande interesse per la filosofia di Kant di cui l'opera del Lange ci è prova, e che essa efficacemente promosse, favorì il risorgere dei pensieri del grande filosofo, che la speculazione del romanticismo credeva di aver oltrepassato. In parecchi punti sorsero discrepanze intorno alla sua interpretazione. Fiorì una ricca letteratura kantiana la quale ebbe per conseguenza di dare una conoscenza sotto molti rapporti più precisa di ciò che era stato Kant, del suo compito, del suo metodo e del suo posto nella storia della filosofia. Sebbene gli studiosi di quel tempo si siano spesso perduti in indagini che avevano assai più un valore filologico che non un valore filosofico, fu però un fatto di grande importanza l'essere giunti a comprendere Kant molto meglio che non per il passato. Ciò è particolarmente dovuto ai lavori di Cohen, di Fed. Paulsen, di Laas e di Vaihinger, ai quali si aggiunsero in seguito i contributi alla storia dello svolgimento del pensiero di Kant desunti per opera di B. Erdmann, R. Reicke ed altri dalle annotazioni e dalle lettere inedite di Kant.

In un suo geniale studio: *Was uns Kant sein Kann (Wierteljahrsschr. für wissensch. Philos.)*, Federico Paulsen ha cercato di determinare l'importanza che Kant può avere per il nostro tempo. Quest'importanza non dipende dal semplice ritorno alle sue teorie, ma dalla trattazione dei problemi nel suo spirito. Quindi il cosidetto neo-kantianismo non indica una scuola chiusa; ma lo studio di sottoporre i concetti con cui noi operiamo ad un esame gnoseologico. Ond'è che la recisa opposizione alla filosofia del romanticismo, condusse molti, attraverso lo studio di Kant, nelle braccia del positivismo.

II. — *Eugenio Dühring.*

Un anno prima che apparisse la *Storia del materialismo* di Lange venne alla luce uno dei più pregevoli scritti che siano stati pubblicati durante la seconda metà del secolo scorso sulla teoria della conoscenza, ossia la *Dialettica naturale* di Eugenio Dühring. Questa prende il suo punto di partenza nella filosofia critica come se volesse riesaminare in modo più radicale il problema di Kant, che il " diluvio " del romanticismo aveva trascinato lontano. Fra i lavori tedeschi più recenti intorno al medesimo argomento sono ricordate con grande considerazione le *Ricerche logiche* del Trendelenburg; fra gli autori stranieri vengono citati Comte e Stuart Mill, sebbene essi non abbiano trattato questo argomento in modo speciale. Il libro è già fin d'ora una rarità letteraria, non avendone l'autore pubblicato una seconda ristampa, forse perchè il suo punto di vista deviò più tardi verso una direzione più positiva. E tuttavia esso è certamente la migliore di tutte le opere di Dühring, così per la forma come per il contenuto. Esso contribuisce notevolmente a chiarire il rapporto tra la filosofia critica ed il positivismo, due indirizzi che si combattono non solo in Dühring, ma in tutta la filosofia più recente. Dühring si avvicina già qui al positivismo con due idee fondamentali. Egli afferma più recisamente ancora di Kant e di Schopenhauer che il principio della ragion sufficiente è soltanto una legge del nostro pensiero, e non una legge della realtà, la quale è più comprensiva del nostro pensiero. E da un altro lato stabilisce il principio della ragion deficiente, il quale impone l'obbligo della prova a colui che avanzi un'affermazione, dovendosi considerare il dato come stabilito fino a che non esiste alcuna ragione per considerarlo altrimenti. Per la prima idea respinge il dogmatismo razionalista, per la seconda l'idealismo ed il dualismo; con l'una e con l'altra egli riesce ad edificare il suo pensiero sul terreno della realtà senza alcuna mescolanza di rappresentazioni che non siano tolte dalla stessa. Egli prosegue l'opera di Lodovico Feuerbach ed è il più ragguardevole rappresentante del positivismo in Germania. Definisce egli stesso la sua filosofia come filosofia della realtà. I grandi tratti fondamentali della realtà che noi impariamo a conoscere dall'esperienza debbono formare la base così

della concezione della vita come della condotta. La filosofia non è per lui una pura teoria, ma un' espressione del sentimento personale.

Secondo la concezione di Dühring, il secolo diciannovesimo ha un carattere decisamente reazionario — soltanto il campo tecnico fa eccezione. Il secolo diciassettesimo appare al nostro autore come l'êra classica della scienza. Soltanto con esso incomincia la vera scienza, ed il secolo scorso non ha nulla prodotto che sia in grado di oscurarlo. Dühring allude qui specialmente a Galilei ad Huyghens ed a Newton per ciò che riguarda la scienza naturale, a Bruno, ad Hobbes ed a Spinoza per ciò che riguarda la filosofia. Ancora oggidì noi troviamo alimento nei pensieri fondamentali di questi grandi intelletti. È particolare a Dühring che le grandi, vigorose e feconde idee iniziali hanno per lui un valore ben più grande della loro elaborazione particolare e della conferma empirica. Ciò si riconnette al suo vivo intuito della realtà storica ed al suo senso per tutto ciò che è geniale; ma lo induce a misconoscere l'importanza che ha per le grandi idee la loro conferma nelle esperienze particolari, importanza che un positivista dovrebbe misconoscere meno di ogni altro. Questa tendenza di Dühring, la quale trovò certamente alimento nella circostanza che la sua cecità gli impediva di orientarsi perfettamente, crebbe nel corso del suo svolgimento ed ebbe conseguenze perniciose non soltanto per la sua filosofia, ma anche per la sua vita esteriore.

Mentre egli loda il secolo diciassettesimo come l'epoca delle grandi idee, celebra il secolo diciottesimo per l'applicazione di queste idee alle riforme. Se la sua epoca gli appare così meschina, egli si volge con tanto maggior speranza all'avvenire. Si sente come l'apostolo di un indirizzo del pensiero e della vita che potrà diffondersi solo in un lontano avvenire. La grande energia e ricchezza del pensiero si uniscono in lui all'orgoglio del riformatore, ma purtroppo anche ad un'asprezza, ad un'ombrosità che il suo destino aveva favorite e che rendono poco gradevoli molte parti dei suoi ultimi scritti a causa delle sue invettive grossolane contro coloro che egli chiama suoi nemici. I suoi lavori recano una forte impronta personale sia nel buono come nello sfavorevole senso della parola. Egli medesimo descrisse la sua individualità e la sua vita nel curioso libro *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften* (Karlsruhe und Leipzig, 1882). Ha

ragione quando asserisce che la sua causa e la sua vita sono strettamente connesse, ed a suo onore deve dirsi che egli ha a cuore più la sua causa che la sua vita; ha forse meno ragione quando crede che i suoi nemici siano in così stretto rapporto con la sua causa e con la sua vita, come accenna il titolo del libro.

Eugenio Dühring nacque nell'anno 1833 a Berlino. La sua famiglia era originaria della Svezia, ciò di cui egli andava assai superbo. Da suo padre venne educato sotto l'influenza d'una religiosità liberale nello spirito di Rousseau. L'educazione sviluppò in lui l'indipendenza e la fermezza del pensiero. La matematica e l'astronomia divennero assai presto oggetto del suo principale interesse. Alla morte del padre entrò in un ginnasio, il quale era nello stesso tempo istituto di educazione, ma dove non trovò di suo gusto nè l'alimento spirituale, nè quello materiale. Più tardi studiò diritto e lavorò per qualche tempo come avvocato. Un' infermità agli occhi che lo condusse alla cecità gli rese impossibile continuare nella professione e fu cagione che egli abbracciasse la risoluzione di trar partito della vastità delle sue cognizioni e delle sue idee per farsi valere come scrittore di opere scientifiche. Sua moglie e più tardi suo figlio gli servirono da segretario. Una serie di opere intorno alla filosofia, all'economia politica ed alla storia delle scienze attestano che non invano questo vigoroso pensatore aveva fatto assegnamento sulle risorse interne allorchè per lui si chiusero quelle esterne. Fra i suoi scritti filosofici, oltre a quelli già accennati, sono degni di menzione: *Der Wert des Lebens* (1865), *Kursus der Philosophie* (1875, n. ed. 1895 col titolo: *Wirklichkeitsphilosophie*), *Logik und Wissenschaftstheorie* (1878), *Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres* (1883). Esplicò con molto successo la sua attività come docente privato all'università di Berlino e le sue lezioni erano fra le più frequentate. La sua animosità per essere stato posposto ad altri nelle nomine ufficiali e la sua critica delle condizioni universitarie lo posero in acuto conflitto con il corpo direttivo; a ciò si aggiunga che, stimando egli che Helmholtz si fosse ingiustamente attribuito l'onore della scoperta della legge della conservazione dell'energia, spettante a Robert Mayer, nel quale Dühring vedeva il Galilei del secolo diciannovesimo, non si peritò di dare sfogo al suo corruccio con ripetuti attacchi al celebre fisico. Il ministero lo punì su proposta della facoltà filosofica col privarlo del diritto di tenere i corsi. L'ingiusta severità di questo provvedimento contro

il cieco filosofo sembra, da quanto si sa, evidente, benchè la polemica da lui condotta fosse sconveniente così per il contenuto come per il tono. L'accusa diretta da Dühring contro Helmholtz può soltanto spiegarsi colla circostanza che la cecità sua impedivagli di prendere conoscenza della letteratura più recente; poichè in realtà, non sì tosto Helmholtz scoprì che in Mayer egli aveva avuto un precursore, non trascurò alcuna occasione per tributare a questo l'onore che giustamente spettavagli. Ma influì anche su Dühring l'accennato soverchio apprezzamento delle idee iniziali in opposizione al loro svolgimento esatto; ciò che lo induceva a porre Robert Mayer così in alto sopra tutti i suoi rivali, era la medesima considerazione fondamentale che lo induceva a giudicare il secolo diciassettesimo superiore al diciannovesimo. E finalmente vi cooperò anche quella sua naturale inclinazione alla diffidenza che si venne sempre più aggravando per l'isolamento in cui lo poneva la sua cecità e che dappertutto facevagli vedere dei “ nemici „. Dopo i professori, erano suoi nemici i socialisti e gli ebrei. “ Avversari „ a cui stesse a cuore la verità e non il proprio interesse egli crede invece di non averne incontrati sulla sua via (*Leben, Sache und Feinde*, Cap. 14). Egli è così convinto di avere tutte le potenze buone dalla sua parte che scrive nella conclusione della sua autobiografia: “ In generale i miei nemici non sono essenzialmente stati altri che quelli i quali sono anche i nemici della umanità migliore „!

Dühring attese ancora per qualche anno ad insegnare liberamente, poi si ritirò in una piccola città nelle vicinanze di Berlino, dove continuò ad occuparsi in lavori di scienza naturale e di storia letteraria. Una grande e nobile energia venne qui dalla sorte avversa e dalla colpa propria ed altrui, se non propriamente spezzata, fatalmente compressa.

a) Teoria della conoscenza.

Nelle sue ricerche intorno alla conoscenza Dühring lavora (specialmente nella *Dialettica naturale*) assolutamente nello spirito della filosofia critica. Egli cerca di rilevare ciò che è proprio della forma e del modo di procedere della nostra conoscenza per poter decidere fino a qual punto noi possiamo considerare le forme ed i

risultati di questa come espressioni della realtà. Tenta adunque un esame critico del rapporto fra il pensiero e l'essere.

Un punto capitale è per lui questo, che il pensiero cerca sempre una *connessione continuata* e sempre si sforza di *proseguire* il suo corso. Nella matematica sorge per questa via il concetto dell'infinito, non potendosi porre alcun limite al crescere od al decrescere di una grandezza. Nella logica noi riusciamo in virtù del principio della ragion sufficiente ad una serie infinita sostituendosi sempre un perchè ad un altro. Dühring contrappone questa tendenza ad una connessione continuata e ad un proseguimento ininterrotto al principio da lui denominato *la legge del numero determinato*. Ogni dato *reale*, ogni risultato *effettivo* è limitato e presenta un numero determinato di parti temporali e spaziali. L'infinità e l'illimitatezza significano solamente la possibilità di una continuazione, possibilità, invero, che non è sempre legittimata dalla realtà. E dove la continuazione avviene realmente, ha luogo per un graduale aggiungersi di singoli elementi determinati. Qui si rivela dunque, secondo Dühring, una differenza caratteristica del pensiero e della realtà.

Il pensiero deve essere flessibile ed instancabile per poter seguire la realtà in tutte le sue vibrazioni, per poter essere in grado di salire e di discendere coi fenomeni e scoprirne tutte le relazioni di reciproca dipendenza. Ma la legge che esso deve osservare per soddisfare al suo còmpito non può, come Dühring energicamente rileva, venir trasferita alla natura, all'esistenza reale. Un confronto della scienza reale con quella formale mostrerà meglio ciò. Nell'astronomia le determinate grandezze reali stanno in opposizione all'illimitata potenza produttiva della matematica pura. Nella chimici i numeri atomici sono esempi della legge del numero determinato. Ma tutti i numeri e tutte le grandezze realmente date sono finite: vi è un numero determinato di corpi celesti nello spazio, un numero determinato di atomi nella materia; in ogni istante fugge un numero assolutamente determinato di particelle di tempo; la terra si è mossa un certo numero determinato di volte intorno al sole; la serie causale consiste di un numero finito di membri.

Con grande risolutezza Dühring deduce dalla legge del numero determinato la conclusione che il processo della natura, il compendio di tutti i suoi mutamenti, debba aver avuto un principio. Un regresso infinito non può venir pensato. Quindi al tempo riempito dai mutamenti precede un essere eterno nel quale le differenze,

le distinzioni interne, le cui conseguenze sono la successione ed il mutamento, non eransi ancora fatte valere. L'esistenza riposava allora in un' assoluta identità con se stessa. Il tempo e la serie causale ebbero origine solo col passaggio da questo stato di omogeneità e di immutabilità all'esplicazione delle differenze e dei mutamenti. Questa conclusione regressiva della serie causale in uno stato di immutabilità soddisfa Dühring non solo dal punto di vista del pensiero, ma anche da quello del sentimento.

Ma Dühring ha così energicamente rilevato la contrapposizione fra la continuità ideale del pensiero e la realtà empirica data continuamente in uno stato di separazione e di suddivisione, che egli finisce con un enigma insolubile. In qual modo cioè è possibile il passaggio dalla identità e dalla omogeneità assoluta alla differenza ed al mutamento? Col suo pensiero positivo egli si trova qui di fronte al medesimo problema che in forma più mitologica e più speculativa già erasi presentato a Böhme ed a Schelling (Vol. I, p. 69 e seg.; vol. II, p. 158 e seg.). Dühring vorrebbe mitigare il paradosso facendo notare che ogni qualvolta ha origine nella nostra esperienza un nuovo fenomeno, una nuova qualità, noi ci troviamo propriamente di fronte ad un inizio assoluto (*Kursus*, p. 79; *Logik*, p. 191). Ma vi è qui la differenza che, ciò che si presenta come nuovo e si inizia nella nostra esperienza suscita la meraviglia e fornisce al pensiero un problema che lo eccita a lavorare, mentre quella recisa contrapposizione fra l'identità assoluta ed il mutamento rende disperata e vana ogni opera del pensiero. Dühring non deve soltanto stabilire qui una distinzione, ma un vero conflitto del pensiero con la realtà. — Se si avesse la scelta fra l'ammettere un tale conflitto e l'ammettere che l'esistenza, al pari del pensiero, non possa giungere ad una conclusione, quest'ultima meriterebbe la preferenza. Fra il pensiero e la realtà vi è una specie di azione alterna: di mano in mano che la ricerca progredisce, vengono sempre in luce, dietro l' apparente discontinuità, nuove continuità, per cui la realtà ci conferma l' ideale del pensiero; spesso però si scoprono anche nuove discontinuità là dove il dato sembrava possedere una certa continuità ed allora si presenta di nuovo il problema del limite a cui può giungere la nostra intelligenza della realtà. A cagione del suo grande zelo nel voler difendere i diritti della realtà, il dogmatico ha preso in Dühring il sopravvento sul filosofo critico.

Per altra parte Dühring annette grandissima importanza alla connessione interna del pensiero con la realtà. L'esistenza medesima si continua fin nel nostro pensiero dove essa si spiega nella sua vera essenza. Al rapporto fra premessa ed argomentazione (ragione e conseguenza) corrisponde nei processi della realtà il rapporto fra causa ed effetto. Al principio di identità della logica corrisponde l'identità della singola cosa con se stessa, sebbene ciò avvenga in una connessione diversa. Alle combinazioni ed alle deduzioni del nostro pensiero corrispondono l'unità della natura e l'alternarsi delle varie forze nella produzione dei fenomeni. Qui noi non concepiamo la natura sull'analogia della coscienza umana, ma la concepiamo come agente in modo che la conoscenza umana ritrova in essa durante le proprie ricerche un materiale corrispondente alla sua propria natura. E quand'anche la nostra analisi mai non fosse in grado di esaurire la grande connessione della natura, non perciò cessa la necessità di affermare l'affinità fra ciò che agisce nelle cose e ciò che agisce nell'intelletto.

Ciò che emerge nei nostri principii scientifici è, secondo Dühring, il risultato di forze le quali hanno per lungo tempo lavorato in una determinata direzione prima di giungere alla chiara coscienza. La coscienza ed il pensiero si fondano su di un qualche cosa che non è nè coscienza nè pensiero, come la forza motrice meccanica non è essa stessa un fenomeno di movimento. È tuttavia un'ipotesi giustificata quella per cui noi ci rappresentiamo quel fondamento della nostra attività pensante che non si rivela alla coscienza, in accordo con quel principio che fa apparire la natura come un tutto razionalmente ordinato (*Nat. Dial.*, p. 155, 225. — *Logik*, p. 173. — *Leben*, *Sache*, ecc., p. 303). Ciò che pone in moto il nostro pensiero è dunque la stessa cosa di ciò che muove la natura ad agire.

Questo ordine di idee acquista a poco a poco tale un predominio in Dühring che nei suoi scritti ulteriori egli apre una violenta polemica contro la filosofia critica, la quale sostiene che la ragione per cui noi non conosciamo le cose in sè va ricercata nella circostanza che la nostra conoscenza non è soltanto determinata dalla natura delle cose, ma anche dalla nostra propria natura. In questa concezione egli vede un degradamento della scienza, un vergognoso adattamento dei risultati del pensiero a ciò che impone l'esigenza di assumere un al di là. Anche qui Dühring prende per base la

legge del numero determinato: il numero è un esempio che noi disponiamo di concetti i quali esprimono l'essere in modo che fra la realtà ed il concetto non può intromettersi alcun elemento condizionato dalla natura dell'io! (*Logik*, p. 165).

Con la stessa fermezza con cui Dühring metteva prima in rilievo la contrapposizione fra il pensiero e l'essere, egli afferma qui la possibilità che così possano coincidere perfettamente. Là considera anzitutto il sapere formale, qui il sapere reale. Ma — noi dobbiamo obbiettare — non è possibile separare completamente l'una dall'altra queste due categorie del sapere, ciò che già si dimostra in questo, che appunto la legge del numero determinato propone alla ricerca nuovi problemi — e cioè perchè intervengano delle variazioni appunto allora quando questi determinati numeri sono stati raggiunti.

Dühring ha il suo merito nel campo della nuova teoria della conoscenza per aver posto in chiara luce il problema del rapporto fra qualità e continuità, fra i determinati punti critici e la continuità dei processi. L'insieme del suo punto di vista vien caratterizzato dalla lotta del criticismo col positivismo ed ha il merito di eccitare ad un più profondo esame del rapporto reciproco di queste due correnti.

b) Concezione del mondo.

Dühring annette grande importanza allo svolgimento di uno *schematismo cosmico*, il quale dovrebbe presentare in un ampio quadro i tratti fondamentali dell'esistenza reale. In ciò sta il còmpito della filosofia della realtà. Questa deve condurre ad un sistema dell'esperienza, mentre la metafisica anteriore è una specie di alchimia, la quale ha voluto scrutare l'essenza della realtà per vie mistiche. A questo punto egli ricorda Comte e Spencer. Nel suo " schematismo „ è più astratto di Spencer e meno originale di Comte.

Il mio sistema, egli dice, non conosce due realtà, ma una realtà unica, la natura e le sue parti. Egli si avvicina al materialismo col porre in rilievo che ogni cosa nel mondo ha un aspetto materiale e che col seguire i fenomeni materiali nella loro connessione sensibile si deve poter scoprire tutto ciò che possiede una realtà. Ma non vuol rimanere ai puri fenomeni. E con ciò si scosta " dal

materialismo grossolano ordinario „. Si serve bensì spesso della parola *materia*, nel senso *dell'essere, del mezzo cosmico, del fondamento di ogni realtà*. Tuttavia rileva esplicitamente che il concetto della materia deve venir inteso in un senso così ampio e profondo che ci lasci intravedere la possibilità di trovare nella natura i germi dei fenomeni coscienti, come pure le possibilità di tutti gli altri fenomeni. Il concetto filosofico della materia è più comprensivo del concetto della materia proprio del fisico e del chimico, poichè esso deve essere il concetto di ciò che è a fondamento di tutti gli stati corporei e spirituali, e che abbraccia il complesso di tutta la realtà (*Kursus*, p. 62, 75. — *Leben, Sache*, ecc., p. 302 e seg.). Per Dühring il materialismo non è che un " piedestallo „, una base positiva, una cornice esterna e meccanica della concezione del mondo e della vita, non però una spiegazione esauriente e completa dell'esistenza medesima.

Una teoria che non ci si attenderebbe di trovare in Dühring è quella della *finalità* della natura. Per ben comprenderlo in questo punto si deve por mente che egli distingue tra fine ed intenzione. Se egli attribuisce al concetto di fine valore per la nostra concezione della natura, ciò si è perchè le forze e le disposizioni attive nella natura mostrano sempre certe tendenze a lavorare in certe direzioni, e sovratutto perchè esse agiscono insieme unite, per cui producono quell'unità sistematica sotto cui si presenta la natura. Quelle tendenze non conducono sempre — così nella natura esterna come nella vita umana cosciente — a risultati definitivi. Possa o non venir raggiunta la mèta, questo *agire coordinato di più elementi* si presenta come il principale tratto caratteristico di ogni processo. Secondo Dühring, nella concezione della natura non si deve soltanto tener conto delle leggi universali, ma si deve altresì tener conto delle direzioni e delle tendenze dei processi che avvengono nella natura e dei tipi e delle forme sotto cui si presenta l'attività di quest'ultima. La natura forma una serie graduale, essendo le forme inferiori dell'esistenza il fondamento di quelle superiori. Il criterio secondo cui noi distinguiamo tra forme inferiori e forme superiori può soltanto venir ricercato nei risultati delle diverse tendenze, nel grado di capacità delle medesime a condurre alla loro mèta naturale. Ed il fine ultimo deve essere la produzione di esseri che non soltanto esistano ed agiscano, ma che anche abbiano la coscienza del loro esistere e del loro agire: la storia della con-

catenazione meccanica della natura ha soltanto senso come fondamento della storia degli esseri coscienti; un mondo assolutamente incosciente sarebbe un qualche cosa di incompleto e di insipiente, sarebbe un teatro senza attori e senza spettatori (*Kursus*, p. 104). E d'altra parte, che i fenomeni della coscienza debbano venir considerati essenzialmente come fini, secondo Dühring appare evidente da ciò, che l'agire incosciente e l'agire cosciente possono raggiungere gli stessi risultati: sarebbe un puro lusso che uomini ed animali avessero la coscienza dei loro impulsi e dei loro moventi quando si trattasse solamente di conseguire dei fini esterni e quando noi non ci trovassimo di fronte ad un qualche cosa che è fine a se stesso (*Kursus*, p. 158 e seg.).

Se contro quest'ultimo pensiero si volesse obbiettare che la vita della coscienza non è sempre collegata al piacere e che il dolore vi ha una parte così grande, che essa non sembra essere un fine reale, Dühring si richiamerebbe in tal caso alla legge da lui detta *la legge della differenza* e che sotto varie forme e denominazioni rappresenta una grande parte nella psicologia moderna. Per Dühring questa non è soltanto una legge psicologica, ma una vera legge cosmica. L'antagonismo delle forze è uno dei tratti principali dello schematismo universale. Ogni manifestazione della forza, ogni movimento, ogni evoluzione è condizionata dalla distanza, dalla differenza, dall'opposizione. Così ogni coscienza presuppone la differenza. Senza quest'ultima non può esservi sensazione. E lo stesso deve dirsi di tutto ciò che avviene nella coscienza. La vita perderebbe la sua attrattiva se non vi fossero resistenze ed ostacoli da superare, se il bisogno non si alternasse al soddisfacimento. L'esistenza acquista valore ai nostri occhi per i suoi ritmi e le sue differenze; il nostro sentimento della vita vien eccitato dall'alternarsi dei vari stati. Senza le asprezze, le amarezze ed il dolore non potrebbe venir sentita la profonda gioia della vita. L'affermazione che il sentimento viene determinato dalle contrapposizioni, la stessa che fece di Schopenhauer un pessimista, conduce Dühring all'ottimismo. Per ciò che riguarda la “ legge della differenza „, Schopenhauer è più conseguente di Dühring, giacchè egli assume che l'inquietudine ed il movimento siano come una tendenza originaria della natura fondamentale di tutte le cose, mentre per la filosofia di Dühring è un grande enigma come le differenze successive e il ritmico alternarsi degli stati abbiano potuto succedere a quello stato di quiete

perfetta dell'essere che egli assume in forza della legge del numero determinato.

Soltanto la *combinazione* delle varie forze rende possibile l'evoluzione. Sia che questa combinazione conduca ad uno stato di equilibrio o ad un nuovo movimento, nell'un caso come nell'altro le tendenze delle singole forze persistono nel risultato dell'evoluzione. Un conflitto incessante delle forze sarebbe un assurdo, nè si riscontra nella natura. Evitare l'assurdo è un principio della logica naturale. Soltanto in casi eccezionali questo principio conduce all'annientamento ed alla scomposizione di forme vitali. Ordinariamente la natura percorre la via positiva. Perciò, secondo la concezione di Dühring, l'idea della lotta per l'esistenza è un'idea falsa: essa pone in rilievo in modo troppo unilaterale il punto di vista negativo ed attribuisce maggior importanza all'antagonismo che non alla combinazione. Dühring dà la preferenza alle teorie di Lamarck in confronto a quelle di Darwin.

c) **Etica.**

L'etica ha, secondo Dühring, il suo fondamento negli impulsi umani. Ma soltanto il suo fondamento, imperocchè la natura può errare e perciò rende necessario lo svolgimento e la correzione. Quanto più un essere è elevato, tanto più è grande la sua possibilità di errare. Oltre a ciò nel riguardo etico si tratta di coordinare degli elementi che non sono ancora stati collegati dalla mano della natura e che anzi si trovano forse in reciproco contrasto.

Dühring trova, così come Comte, le disposizioni al bene negli istinti simpatici. La natura stessa ha curato affinchè il dolore a noi estraneo provocasse un'impressione dolorosa sul nostro proprio sentimento, e forse nessun altro sentimento venne, durante il corso della civiltà, svolto in modo così luminoso come questo. Esso non conduce all'asservimento ed all'abolizione della nostra propria individualità. Al contrario, l'evoluzione etica consiste tanto in un'individualizzazione quanto in una socializzazione: queste si richiamano necessariamente, poichè il completo svolgimento della singola individualità è soltanto possibile in una società altamente evoluta. In condizioni sociali imperfette il libero e particolare svolgimento

del singolo individuo è impedito. E poichè i nostri Stati odierni hanno essenzialmente avuto origine dalla coercizione, essi impediscono continuamente questo svolgimento. Soltanto una libera società, i cui inizi spuntano già oggi con le organizzazioni formatesi per libero accordo, potrà far ragione tanto all'individualità quanto alla collettività. In una tale società tutti i rapporti di produzione e di consumo verranno sottoposti alla direzione sociale, sì che tutto l'interesse dell'individuo possa venir rivolto al lavoro e non al provento del medesimo. Soltanto per questo mezzo sarà possibile nobilitare profondamente la vita. La concezione di Dühring si distingue dal socialismo per ciò che essa non ritiene necessario interrompere l'evoluzione con un miracolo storico: l'edifizio del futuro non sorgerà, secondo lui (e come invece Karl Marx opina), per l'eliminazione del male, ma per un pacifico progresso nel bene. Anche a questo punto Dühring è un deciso ottimista, nonostante tutta la bassezza che egli crede di poter constatare nel mondo. Egli è un deciso avversario del pessimismo. Solo il pessimismo dell'indignazione, come si riscontra p. es. in Byron, che è provocato da determinate condizioni sociali, incontra la sua approvazione; invece egli sprezza il pessimismo trascendente dei romantici ed il pessimismo " blasé ", frequente nelle classi superiori.

Dal sentimento per le forze buone che nella natura umana si fanno lentamente strada verso il trionfo, quando lo sguardo si innalza fino alla grande unità della quale il mondo umano non è che una parte, quando il pensatore si sente come compreso in quest'unità e come mosso dalle sue forze e quando il pensiero della propria sorte si dissolve nel pensiero del grande ordinamento delle cose nel quale ha potuto esplicarsi un così gran numero di buone disposizioni, sorge nel suo cuore un *affetto universale*. — La filosofia di Dühring deve venir considerata come uno dei tentativi più caratteristici del pensiero contemporaneo non solo per i problemi che essa propone, ma anche per lo stile antico e pieno di nobiltà in cui essa è svolta e per la stretta connessione del pensiero con la personalità che essa energicamente afferma.

Il disegno di questa esposizione della storia della nuova filosofia si arresta all'anno 1880. Soltanto ciò che verso questo periodo si presenta come storicamente perfetto in un chiaro complesso poteva trovar posto nel quadro da noi fissato. Del resto l'anno 1880 segna

altresì un punto critico caratteristico per la storia del pensiero. Lotze e Fechner hanno sostanzialmente chiuso la loro attività; così pure Darwin e Spencer. Nello stesso tempo il mondo filosofico incomincia ad assumere sempre più una fisionomia nuova. Anzitutto le relazioni tra i vari paesi europei si fanno sempre più frequenti e più vive. Sorgono riviste filosofiche nei principali Stati dell'Europa e nell'America settentrionale, le quali servono come centri e mezzi di azione reciproca. Le scuole e gli indirizzi chiusi si dissolvono più ancora di ciò che non fosse avvenuto durante il periodo precedente. Si forma una sola e grande società filosofica. In secondo luogo la divisione del lavoro si presenta ora molto più netta e precisa di ciò che non fosse durante qualsiasi periodo anteriore della storia della filosofia. La psicologia sperimentale fondata da Fechner attrae a sè una quantità di energie e si erige a scienza particolare. La teoria della conoscenza e l'etica tendono pure a svolgersi indipendentemente da quello stretto collegamento colle altre parti della filosofia che nei tempi anteriori era generale. Questi due tratti insieme — la fusione dei vari indirizzi e l'isolamento delle singole discipline — imprimono al periodo che incomincia dal 1880 un carattere tutto particolare, ma rendono altresì oltre modo difficile il dare un'esposizione storica delle sue conquiste filosofiche, pur astraendo completamente dalla circostanza che un simile tentativo tornerebbe ora, che ci troviamo ancora impigliati nello svolgimento, veramente intempestivo. Si capisce che anche riconoscendo l'anno 1880 come un punto naturale di conclusione, potrà sempre riuscir difficile il decidere se il punto centrale dell'attività di uno scrittore debba venir posto anteriormente o posteriormente a questa data. Poichè nella precedente esposizione manca del tutto qualsiasi cenno intorno al Wundt, la cui attività esercitò una così poderosa influenza sia sulle singole discipline, sia sulla filosofia sistematica, si potrebbe obbiettare che quella delle opere di questo autore che può venir considerata come la più importante, la sua *Psicologia fisiologica* apparve nell'anno 1874. Tuttavia, poichè i lavori del Wundt — per il loro tentativo di fondere insieme i risultati della ricerca inglese con quelli del pensiero tedesco, come pure per la loro tendenza specializzatrice — debbono venir essenzialmente considerati come un'introduzione al periodo susseguente, non è affatto ingiustificato il lasciarne agli storici di questo periodo l'esposizione ed il giudizio. E lo stesso deve natu-

ralmente dirsi per ciò che riguarda molte altre opere appartenenti alla letteratura filosofica dei vari paesi. Nel giudicare di tali opere recenti lo storico non può giovarsi del valido aiuto che per rapporto ai periodi anteriori gli può offrire una completa cognizione della biografia e dello svolgimento definitivo dell'autore. Solo quando si può disporre di un tale aiuto può la storia della filosofia essere realmente istruttiva così per riguardo alla storia della coltura come per riguardo alla scienza. Qualunque sia la sorte riservata alla filosofia, la storia di essa mai non cesserà dall'offrirci un duplice interesse: quello cioè di presentarci nelle idee filosofiche i sintomi della direzione seguita dallo svolgimento spirituale dell'epoca e di esporci nello stesso tempo i tentativi che mirano a risolvere i grandi problemi i quali hanno radice nel rapporto teorico e pratico che esiste fra l'uomo e la realtà della quale egli è parte. A questo duplice interesse la presente opera ha cercato di rispondere nel miglior modo possibile.

NOTE

(1) P. 4. Occorre qui accennare ad un singolo punto per il quale non ho trovato nel testo luogo conveniente. Wolff aveva trasformato l'ipotesi spinozistico-leibniziana dell' identità in una specie di parallelismo esteriore, al quale si poteva dare con ragione il nome di " duplicismo „. Questa teoria specialmente aveva suscitato lo scandalo fra i suoi avversarî teologici; ma essa doveva incontrare delle difficoltà anche per altre ragioni e venne perciò acerbamente criticata e bentosto abbandonata da parecchi partigiani dello stesso Wolff. Martin Knutzen di Königsberga, pensatore perspicace ed indipendente e maestro di Kant, non sentendosi soddisfatto nè del parallelismo esteriore del Wolff, nè dell'ordinaria teoria dell'azione reciproca, cercò una soluzione alla questione col riprendere l'idea del Leibniz, secondo la quale gli ultimi elementi della materia sarebbero considerati come esseri " rappresentativi „ (psichici). Con ciò veniva eliminata l'eterogeneità degli elementi, i quali, nell'ipotesi dell'azione reciproca fra l'anima ed il corpo, dovevano agire l'uno sull'altro. Assunse così che fra le monadi psichiche e le monadi materiali non esista che una differenza quantitativa e non una differenza qualitativa. In questo modo spariva il dualismo cartesiano che Wolff aveva a suo modo rinnovato, ed il problema del rapporto fra l'anima ed il corpo si confuse nel problema dell'azione reciproca fra le cose. Knutzen stabilì così una teoria che venne più tardi svolta da Herbart ed in modo particolarmente caratteristico da Lotze. Cfr. Benno Erdmann: *Martin Knutzen und seine Zeit.* Leipzig, 1876, pp. 64-97. Una teoria simile venne del resto pure messa innanzi da Prémontval, l'eclettico accademico di Berlino. Vedi Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie,* I, p. 45.

(2) P. 5. " Comunemente si usa suddividere la facoltà dell'anima in facoltà del conoscere ed in facoltà dell'appetire, computando a quest'ultima la sensazione del piacere e del disgusto. Senonchè a me sembra che fra il conoscere e l'appetire debbano trovar posto l'assentimento, l'approvazione, la compia-

cenza dell'animo, i quali sono ben lontani da ciò che vien denominato desiderio o appetito. Noi possiamo ben contemplare con soddisfazione e con compiacenza le bellezze della natura e dell'arte senza provare il menomo moto di desiderio..... Sembra a me più conveniente dare un nome speciale a questo compiacimento ed a questo disgusto dell'animo, i quali sono bensì un germe di desiderio, ma non ancora il vero e proprio desiderio..... Per distinguerli dalla conoscenza della verità come dal desiderio di un bene, io li chiamerò col nome di facoltà dell'apprezzamento „. Mendelssohn: *Morgenstunden.* Berlin, 1786, pp. 118-119.

(3) P. 20. Che Lessing adoperi i concetti di educazione e di rivelazione in senso figurato, non può, per la dichiarazione da lui fatta nella prefazione, che le religioni positive rappresentino lo svolgimento dello spirito umano, venir posto in dubbio. Per usare un linguaggio popolare egli doveva servirsi di un linguaggio antropomorfico. Il suo punto di vista spicca chiaramente in alcuni frammenti che appartengono al periodo della sua giovinezza (per es. nello studio: *Das Christentum der Vernunft*) e nel dialogo con Jacobi. L'esposizione del punto di vista di Lessing data nel testo era già apparsa, con poche modificazioni, come parte del mio studio: *Apologi for Lessing* (Apologia di Lessing) nella *Nordisk tidsskrift* (Rivista del Nord), 1889, pubblicata dal *Letterstedtscher Werein.*

(4) P. 24. Jacobi aveva mandato ad Herder una copia della sua relazione sul dialogo con Lessing. Herder (che a quel tempo era soprintendente in Weimar) rispose, che l'aver trovato inaspettatamente in Lessing un compagno di fede, aveva rafforzato in lui il suo attaccamento al divino Spinoza, quantunque non aderisse a tutti i punti della sua filosofia. Fa inoltre osservare al suo “ caro personalista extramondano „ come il suo salto mortale sia impossibile “ giacchè nella creazione non ci troviamo su di un terreno piano „. (R. Haym: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, II, Berlin, 1885, pp. 275 e seg.). Goethe si accostò ad Herder sebbene il suo punto di vista artistico lo inducesse ad insistere maggiormente sull'incomprensibilità di ciò che non può assumere una determinata forma individuale. Nell'inverno 1784-85 in Weimar si studiava Spinoza con molto fervore. Un documento interessante di questo periodo di tempo ci è dato da una piccola trattazione da poco scoperta, la quale venne scritta dalla signora W. Stein, probabilmente sotto dettatura di Goethe. Questa mostra chiaramente come Goethe cercasse di aggiustarsi a modo suo le idee di Spinoza. Cfr. intorno a ciò lo studio del Dilthey: *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII). Jacobi rimase sconcertato dall'adesione di Herder a Lessing e mostrò la lettera di Herder al Wizenmann (il cui rapporto a Jacobi è espresso dalle parole: “ Io amo il suo spirito e mi meraviglio della sua miscredenza „), ma qui deve aver provato una nuova sorpresa, poichè questo giovane, positivamente credente, alla domanda come gli piacesse la professione di fede di Herder, rispose: “ Io ho il medesimo credo „. Ciò che in Spinoza esercitava un'attrazione sul Wizenmann era l'intimo rapporto in cui Dio nella sua dottrina sta colla natura (Goltz: *Thomas Wizenmann.* Gotha, 1859, I, pp. 342 e seg.). Il Wizenmann concordava per contro con Jacobi nel ritenere il “ Prometeo „ di Goethe come una bestemmia (*ib.*, p. 311).

(5) P. 32. Per ciò che riguarda le particolari ragioni su cui si fonda la mia concezione dello svolgimento di Kant, rinvio alla mia monografia: *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants* (stampata in lingua danese negli scritti della *Kgl. dän. Akademie der Wissenschaften*, 1893, poscia in lingua tedesca nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, B. VII), dove vengono citate le fonti. Poichè Kant dice ripetutamente nelle sue lettere (vedi l'accennata monografia, pp. 174 e seg. dell'*Archiv*) che la *Critica della ragion pura* è il prodotto di dodici anni di lavoro, Emil Arnoldt (*Kritische Exkurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung*. Königsberg, 1894, p. 182) vuol computare questi dodici anni partendo dal momento in cui Kant stese l'opera per iscritto, ciò che secondo lui avvenne dopo il 1778. Questo còmputo potrebbe anche non essere completamente privo di verosimiglianza; ma se si tien conto di altri passi delle lettere di Kant (citati nella monografia alla medesima pagina), i quali accennano direttamente all'anno 1769 come punto decisivo per il suo pensiero, diviene più naturale computare i dodici anni partendo dal punto in cui l'opera venne alla luce. In favore dell'anno 1766 si potrebbe dire che Kant nel suo programma delle lezioni pel 1765-66 (*Nachricht*, ecc.) adopera per la prima volta l'espressione " critica della ragione „ riferendosi al còmpito che egli si è proposto. Ma si deve distinguere fra il principio della riflessione ed il risultato primo di essa. Quest' ultimo, e quindi il punto decisivo per il pensiero di Kant, deve in ogni caso venir fissato all'anno 1769. Colgo l'occasione per notare che allorchè io scriveva il quarto capitolo della monografia mostrando in esso come la teoria di Kant della intuizione spaziale sia sorta per una specie di soggettivizzazione dello spazio cosmico di Newton, per una trasformazione del *sensorium dei* in un *sensorium hominis*, non era ancora pervenuta a mia cognizione la seconda parte del *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* del Vaihinger, nella quale è data un'eguale spiegazione. La mia dissertazione venne elaborata nell'estate dell'anno 1892, l'anno medesimo in cui apparve l'opera del Vaihinger. Mi sia pure qui concessa un'osservazione intorno alle parole riferite a p. 37, linea 16: " il ricordo di Hume „. Quest'espressione è usata da Kant nell'introduzione ai " Prolegomena „. Tutte le volte che io lessi questo passo ho sempre ritenuto il genitivo come un genitivo obbiettivo. Secondo quanto afferma il Vaihinger (*Archiv für Gesch. d. Phil.*, VIII, p. 439), il genitivo deve essere soggettivo e la parola " Erinnerung „ deve significare *avvertimento, admonitio* e non *ricordanza, recordatio.* Se in ciò ha ragione, non hanno più ragion d'essere alcune osservazioni contenute nel mio studio: *Die Kontinuität in philosophischen Entwickelungsgange Kants*, p. 385 (dell'*Archiv*), non potendosi in questo caso indurre che Kant già avesse studiato Hume prima che la critica di questo avesse prodotto in lui un risveglio. Io vedo però che l'Adickes (il quale pur non è uno " straniero „) interpreta le parole di cui qui si tratta allo stesso mio modo. (Vedi i suoi *Kantstudien*, p. 95).

(6) P. 35. Il libro ha una preistoria che non è priva di interesse e che venne or non è molto completamente chiarita da Dilthey (*Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung. Archiv für Gesch. d. Philos.*, III, p. 418 u. f.) e da Emil Fromm (*Immanuel Kant und die preussische Zensur*. Hamburg und Leipzig, 1894). Il libro consisteva di parecchi studî, il primo dei

quali apparve nella rivista mensile di Berlino. Il collegio censoriale oppose un divieto alla stampa del secondo studio. Il redattore della rivista diresse un reclamo al re e la cosa venne sottoposta al parere dei Ministri. Questi ricevettero però contemporaneamente un brusco scritto reale, perchè si erano mostrati poco inclinati a favorire misure più rigorose contro la stampa. Nel medesimo si rimproverava loro " di favorire i così detti illuministi „ ed il re esprimeva la sua fiducia che essi avrebbero meglio sorvegliato la letteratura in difesa della religione positiva e quindi anche dell'ordinamento dello Stato. (Ragionamento ben caratteristico!) In tali circostanze il Consiglio dei Ministri risolvette di attenersi alla decisione del collegio censoriale. Kant pubblicò allora in un volume i suoi studî. Le espressioni che nel testo io ho usato all' indirizzo di Wöllner sono ben temperate se Federico il Grande, rigettando la proposta di conferire la dignità nobiliare al Wöllner, scrisse in margine alla medesima: " Il Wöllner non è altro che un prete impostore ed intrigante „ (E. Fromm, pag. 19).

(7) P. 48. Già S. Maimon ed Herbart criticarono il modo in cui Kant suddivide i giudizî e l'uso che egli fa della sua posizione nella teoria della conoscenza. Per ciò che riguarda la suddivisione di Kant in confronto con quelle che ordinariamente usava farsi al suo tempo, vedi Adickes: *Kants Systematik als systembildender Faktor*. Berlin, 1887, pp. 30-41.

(8) P. 49. Kant, il quale nell'uso della sua terminologia è in generale molto incerto, spesso confonde il significato più ampio del termine " ragione „ con il significato più rigoroso. Ciò può anche dirsi per ciò che riguarda, per esempio, il senso in cui egli prende il termine nel titolo della sua opera principale, poichè la ragion pura che egli si propone di esaminare, ora è per lui la facoltà *del conoscere indipendentemente dall'esperienza*, ora più specialmente la facoltà *di conoscere qualche cosa che non può essere oggetto dell'esperienza.* Cfr. intorno a ciò H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I, Stuttgart, 1881, pp. 453 e seg.

(9) P. 49. Cfr. a questo riguardo Schopenhauer nella sua *Kritik der Kantischen Philosophie*, la quale forma l'appendice della prima parte della sua opera: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (6ª ed. Lipsia, 1887, I, pp. 572-577). A. Riehl: *Der philosophische Kritizismus*, I, Lipsia, 1876, pp. 441-446.

(10) P. 51. *Critica della ragion pura*, 1ª ed., p. 229. Cfr. il mio studio: *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants*, p. 190 (*Archiv*, VII).

(11) P. 55. La critica kantiana della teoria delle monadi del Leibniz si trova nella *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., pp. 265 e seg. Dalle annotazioni di Kant sembra risultare che nelle sue lezioni egli non insistesse, nemmeno teoricamente, in modo così reciso sull'inconoscibilità della cosa in sè come è propriamente richiesto dalla coerenza della sua indagine gnoseologica. Cfr. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausg.*, von Benno Erdmann, II, Leipzig, 1884. Nr. 1151; 1156-1158. *Lose Blätter aus Kants Nachlass. mitgeteilt* von R. Reicke, I, Königsberg, 1889. Cfr. riguardo agli accomodamenti pedagogici e didattici di Kant come docente, le interessanti osservazioni in Emil Arnoldt: *Kritische Exkurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung*; p. 387-399; 402-403; 454. — Max Heinze (*Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Abhandlungen der phil. hist.*

Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch., 1894, p. 658) concede ad Arnoldt che — stando alle annotazioni esistenti — Kant deve essersi espresso nelle sue lezioni con maggior cautela che non nei suoi scritti, ma aggiunge: " Molti passi suonano invero in modo prettamente dogmatico, poichè egli non aggiunge sempre la riserva critica; ma si vede che *egli inclina nel suo intimo a questi principî dogmatici* „. Questa dichiarazione esprime in modo eccellente la conclusione che si può ricavare dai manoscritti delle lezioni di Kant (in parte redatti da lui stesso, in parte dai suoi uditori), che in questi anni recenti vennero tratti alla luce da B. Erdmann, Reicke, Arnoldt ed Heinze. Ancora riportiamo un'osservazione dalla dissertazione dell'Heinze (*ib.*, p. 518). Mentre Kant, come può vedersi dalla " Notizia „ dell'anno 1766, prima incominciava il suo corso filosofico con la psicologia sperimentale, ritornò in seguito, come appare dalle annotazioni delle sue lezioni, all'ordine seguito dai wolfiani, nel quale la psicologia era fatta precedere dall'ontologia e dalla cosmologia. — Benno Erdmann (*Einleitung zu Kants Prolegomena.* Leipzig, 1878, p. LXV) ed O. Rieden (*Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich.* Hamburg und Leipzig, 1884) hanno mostrato come nello sfondo della coscienza di Kant continuasse a sussistere la teoria delle monadi.

(12) P. 56. La prima ragione: *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., pp. 26 e seg., 34 e seg., 286. *Prolegomena.* Riga, 1783; pp. 163 e seg. — La seconda ragione: *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., p. 19, 288, 494, 637. *Prolegomena.* P. 104 e seg. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3ª ed., p. 106. *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemach werden soll.* Königsberg, 1790; p. 56. Quest'ultimo passo, riportato liberamente nel testo, suona letteralmente: " Gli oggetti, come cose in sè, forniscono la materia alle intuizioni empiriche (essi contengono la ragione della determinazione della facoltà rappresentativa, conforme alla sua natura sensibile).

(13) P. 56. Non serve a nulla distinguere con A. Riehl (*Der philosophische Kritizismus*, I, p. 434) fra ragione e causa. Imperocchè la materia vien data solo in quanto si esercita un'azione sulla facoltà rappresentativa; il rapporto di tempo non può venir trascurato. La contraddizione in Kant sta piuttosto in ciò, che egli vuol applicare il concetto causale alla cosa in sè senza osare di applicarvi altresì il rapporto di tempo. Kant medesimo cercò di disarmare l'obbiezione col distinguere fra pensare e conoscere (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1ª ed., pp. 94 e seg. e prefazione alla *Critica della ragion pura*, 2ª ed.): quando noi pensiamo puramente, operiamo con le categorie pure; ad un reale conoscere si richiede l'intuizione sensibile. Ma appunto la pura applicazione " pensante „ del concetto causale diviene senza senso quando non possa altresì venir applicato il rapporto di tempo. — Questo intero problema si presenta ben altrimenti quando il concetto di tempo stabilito da Kant venga corretto e quando la dimostrazione kantiana della validità del principio causale venga limitata a quella cerchia in cui essa soltanto ha un valore reale. Nella 2ª edizione della *Critica della ragion pura* tutta la teoria della " cosa in sè „ si presenta con un'impronta più realistica che non nella 1ª ed., ciò che già venne fatto osservare da Jacobi e da Schopenhauer. Nel punto fondamentale, come nella difficoltà fondamentale, le due edizioni sono tuttavia

in accordo e la differenza di maggior rilievo fra di esse va ricercata in un altro punto (ossia, come già venne notato nella *Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants*, p. 392, cfr. 480 seg. (in *Archiv*, VII), in ciò, che nelle edizioni posteriori, come pure nei *Prolegomena*, l'analisi psicologica, la deduzione soggettiva vien posta nell'ombra, e tutta l'importanza vien data alla deduzione oggettiva e trascendentale).

(14) P. 57. Alle citazioni addotte nella monografia devesi ancora aggiungere una lettera a Reinhold del 12 maggio 1789: “ L'essenza reale dello spazio e del tempo e la ragione ultima per cui quello ha tre dimensioni e questo una sola, ci sono imperscrutabili „. Inoltre *Reflexionen*, II, Nr. 1187-88, dove Kant distingue fra la successione e la ragione della successione.

(15) P. 58. Le espressioni di Kant non sono ben chiare; tuttavia sembrano inclinare verso l'ipotesi dell'identità. Benno Erdmann (*Enleitung in die Prolegomena*, p. LXV) ed O. Riedel (*Die monadol. Bestimmungen*, pp. 7, 27 e seg.) spiegano le espressioni di Kant nel senso che esse accennino ad una teoria analoga all'ipotesi “ monistico-spiritualistica „ stabilita da Martin Knutzen (vedi nota 1) e poscia da Herbart e da Lotze. A ciò si può opporre: 1° Kant rigetta in modo esplicito la posizione di una sostanza psichica a cui aderivano Knutzen ed Herbart; 2° La possibilità a cui Kant si arresta è che “ appunto la *stessa cosa* che sotto un dato rapporto vien detta corporea, sotto un altro sarebbe *contemporaneamente* un' essenza pensante „ (*Kritik*, 1ª ed., p. 359); 3° Kant ripudia tre ipotesi, ossia il dualismo, il materialismo ed il pneumatismo (*Kr.*, 1ª ed., p. 379), l'ultima delle quali rappresenta certamente uno “ spiritualismo monistico „; 4° Kant si distingue in ogni caso dagli spiritualisti monistici per ciò, che egli contesta recisamente la possibilità di uno scambio d'azione fra la materia (*come fenomeno*) e l'anima (*come fenomeno*): “ Il *commercium* dell'anima con la materia come fenomeno non può assolutamente venir pensato; poichè ciò dovrebbe avvenire nello spazio. Ma l'anima non è un oggetto dell'intuizione esteriore „. *Reflexionen*, II, Nr. 1197 (cfr. Nr. 1131). Cfr. altresì *Lose Blätter*, I, p. 160. *Tugendlehre*, 2ª ed., p. 66. In un fascicolo redatto sulle lezioni tenute da Kant nel 1793-94, scoperto da poco tempo (e pubblicato da E. Arnoldt: *Kritische Exkurse*, p. 502) si legge pure: “ I corpi come corpi non possono agire sull'anima, nè questa su quelli, poichè i corpi non possono affatto avere relazione con un'essenza pensante. La relazione esterna in cui un corpo può trovarsi con una sostanza non può avvenire che nello spazio, quindi questa sostanza deve anche essere nello spazio, per conseguenza essere un corpo „.

(16) P. 60. *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., p. 549, nella nota, Kant cerca veramente di dare alle antitesi un aspetto dogmatico; ma ciò non gli riesce. È del resto evidente che l'opposto contradditorio della conclusione assoluta non è l'infinità assoluta (data), bensì l'assenza di conclusione (il processo continuo).

(17) P. 72. Eduard von Hartmann ha nella sua dissertazione: *Kant als Vater des modernen Pessimismus* (*Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 2ª ed. Leipzig, 1891) ha esagerato in modo tendenzioso il lato pessimistico della concezione di Kant. Specialmente riguardo alla disarmonia fra la civiltà e la felicità individuale egli attribuisce a Kant espressioni molto più ener-

giche che questi non usi. Quando Kant (*Anthropologie*, 2ª ed., pag. 314) parla del " perfezionamento degli uomini per una civiltà progressiva sebbene anche con qualche sacrifizio delle gioie della vita ", Hartmann rende senz' altro quest'ultime parole con l'espressione: " a spese delle gioie della loro vita ", ciò che suona ben più energicamente. Quando Kant afferma che la civiltà aumenta l'ineguaglianza e le miserie, Hartmann si vale (p. 104) di quest'espressione come se essa fosse l'ultima parola di Kant a questo riguardo, ciò che, come appare dalla connessione, non è.

(18) P. 73. Nello scritto *Zum ewigen Frieden* (1795) Kant svolge il pensiero delle " Idee " e del *Mutmasslichen Anfang* con speciale riguardo alla possibilità che le guerre possano cessare col formarsi di una confederazione che abbracci tutto il mondo. Anche qui, come nelle due trattazioni precedenti, Kant fa assoluta astrazione dai motivi morali e dai sentimenti simpatici, e indaga solo quali interessi egoistici possano presumibilmente agire nella direzione del fine ideale, ossia di uno stato giuridico esteso a tutta l'umanità. Tuttavia dichiara che è un dovere rivolgere a questo fine il meccanismo degli interessi. Kant ha accolto l'idea del Lessing di un'educazione del genere umano, fondandola su di una base psicologica più profonda. Difende apertamente quest'idea contro Mendelssohn, il quale opinava (nel *Jerusalem*) che si possa parlare di educazione e di progresso soltanto riguardo al singolo individuo e non riguardo alla specie. (Vedi lo studio: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793). — Come nel mio libro: *J. J. Rousseau und seine Philosophie (Frommans Klassiker der Philosophie)* e nella mia dissertazione: *Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik* (*Uebersichten der Verhandlungen der kgl. dän. Akad. d. Wiss.*, 1896), io ho mostrato, Kant, nel passare alla sua etica definitiva, subisce ancora una volta (come venti anni innanzi) l'influenza di Rousseau. Io pongo quest'influenza in un altro punto che non F. W. Foerster, il quale nel suo interessante scritto: *Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft* (Berlin, 1894) è della stessa mia opinione per ciò che riguarda gli stadi anteriori dell'etica kantiana.

(19) P. 74. Cfr. ciò che a questo riguardo io ho già fatto osservare intorno all'etica di Kant nel mio scritto: *Die Grundlage der humanen Ethik* (Traduzione tedesca, 1880), p. 35.

(20) P. 76. Fu il formalismo che avvicinò Kant al misticismo. Ben a ragione Hamann accenna ad un amore mistico per la forma e ad un odio gnostico contro la materia come tratti che potrebbero essere caratteristici per la filosofia di Kant (*Metakritik. Schriften ed. Roth.*, VII, p. 9, cfr. le sue dichiarazioni a voce fatte a Kant, VI, p. 227; vedi pure pp. 212-213). — C. A. Wilmmans, discepolo di Kant, scrisse una trattazione: *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (*Halis Lax.*, 1797), un tratto della quale venne da Kant — con qualche riserva — stampato in appendice allo *Streit der Fakultäten*. In seguito Kant credette necessario di inserire una dichiarazione più recisa colla quale mirava ad evitare che la sua teoria venisse scambiata per una teoria della possibilità di un'esperienza sopra-sensibile, giacchè egli assolutamente non ammetteva una tale possibilità. Vedi la dichiarazione di Kant in R. Reike: *Kantiana*. Königsberg, 1860, pp. 81 e seg.;

come pure Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund.* Königsberg, 1804, p. 116 e seg.

(21) P. 79. Dei casi di conflitto come esempi (il metodo di reazione): *Kritik der praktischen Vernunft* (*Kehrbachs Ausgabe*), p. 36, 112, 186 e seg. *Anthropologie*, 2ª ed., p. 243. *Tugendlehre.* Introduzione, § IX. In quest'ultimo scritto si mostra che la virtù è fortezza e che questa può soltanto venir riconosciuta di fronte ad una resistenza. — Vedi pure il primo capitolo della trattazione: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Il passo che segue nel testo è tolto da questa trattazione.

(22) P. 82. Cfr. *Reflexionen Kants*, II, Nr. 1534: " La facoltà di produrre semplicemente da sè i motivi della volontà costituisce la libertà. Questo atto non dipende esso medesimo dalla volontà, ma è la spontaneità della causalità del volere ". — La libertà intesa in questo senso non è la facoltà dello scegliere: " La libertà è una facoltà positiva, non di scegliere qualche cosa (poichè qui non si tratta di scelta) ma di determinare il soggetto " (*Lose Blätter*, I, p. 570).

(23) P. 83. Già Herbart ha mostrato (*Gespräche über das Böse.* Konigsberg, 1817, pp. 145-147) che Kant adopera la parola " libertà " in doppio senso. Io sono dell'opinione del Jodl (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, II, Stuttgart, 1889, pp. 30-37) che in Kant si debbono distinguere tre significati diversi di questa parola. Già nella *Kritik der reinen Vernunft*, p. 534 (1ª ed.), Kant insegna l'insufficienza della causalità empirica a spiegare gli atti della volontà: " La libertà pratica presuppone che sebbene qualche cosa non sia accaduto, ciò avrebbe dovuto accadere e che quindi la sua causa nella serie fenomenica non implicava una determinazione così rigorosa che ecc. ". Cfr. altresì pp. 536, 551 nota. — Come io ho indicato nella mia *Ethik* (cap. 5), con ciò non sono affatto esauriti tutti i significati di questa vaga parola.

(24) P. 93. *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., 695 e seg. *Prolegomena*, 1ª ed., pp. 174, 179. *Kritik der Urteilskraft*, §§ 59, 88, 91 nota.

(25) P. 94. Le notizie fornite or non è molto intorno alle lezioni di Kant da Emil Arnoldt nei *Kritischen Exkursen auf dem Gebiete der Kant-Forschung*, mettono in luce questo punto. Oltre a quello che vien riferito nella nota 11, vedi pure il citato scritto di Arnoldt, pp. 465 e seg., dove è specialmente parola delle lezioni di filosofia religiosa di Kant, nelle quali egli si serve dell'ordinario linguaggio teologico senza far rilevare quelle modificazioni nel significato dei concetti che sono richieste dal criticismo e dal simbolismo.

(26) P. 100. È caratteristico per l'evoluzione del gusto il fatto che, mentre nelle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1763) Kant riferisce come esempio di fenomeni belli gli " alberi tagliati a figure " (p. 4), nella *Kritik der Urteilskraft* (1790) dice che il " gusto inglese nell' arte dei giardini " appunto per la sua approssimazione al grottesco e l'avversione ad ogni forma di coercizione dà al gusto l'occasione di mostrare " negli schemi dell'immaginazione " la sua più alta perfezione (§ 22 nota).

(27) P. 102. Durante il periodo immediatamente antecedente aveva acquistato voga la parola " genio ". Si esprimeva con ciò un'aspirazione all'infinito, un desiderio di sciogliersi da ogni regola e da ogni legge. Ogni nebulosità ed ogni licenza trovava comodo di ammantarsi del vago significato di questa pa-

rola. “ La parola genio „, dice Goethe (*Aus meinem Leben*, lib. 19°), “ fu oggetto di tanti abusi che si volle da ciò dedurre la necessità di proscriverla completamente dalla lingua tedesca. Ed i tedeschi sarebbero forse in tal modo stati privati di una parola straniera in apparenza, ma in realtà appartenente senza distinzione a tutti i popoli, se non si fosse fortunatamente ristabilito quel senso per le cose più alte e più belle che è stato nuovamente introdotto da una filosofia più profonda „. Da quanto precede appare chiaro che qui Goethe allude alla definizione del genio data da Kant nella *Kr. d. Urt.* Egli dice inoltre riferendosi all'abuso che di questa parola si faceva: “ Era ancora lontano il tempo in cui si sarebbe potuto dire del genio che esso è quella forza dell'uomo la quale dà coll'opera e coll'azione legge e norma „. Fra il concetto kantiano del genio e la sua concezione della coscienza come sintesi, esiste una certa connessione. In ogni coscienza si esercita un'arte occulta in quell'attività unificatrice che è l'essenza della coscienza, senza esserne mai l'oggetto. E le leggi e le regole del pensare e dell'agire, le quali possono venir stabilite con coscienza, sono in ultima analisi derivate da quell' arte occulta. La genialità non segna quindi che l'apice di quella forma di attività che esiste in ogni vita spirituale.

(28) P. 113. In *Eduard Allwills Papieren* (*Vermischte Schriften*, 1780) Jacobi ha descritto un' “ anima bella „, la quale, forte del diritto all'eccezione, si serve di questo per vivere nella licenza. Quantunque Jacobi disapprovi apertamente la condotta dell'Allwill, egli si serve tuttavia più tardi (*Jacobi an Fichte,* 1799, p. 32) dell'esempio di Desdemona, del quale già si era valso l'eroe dei *Papiere* e che aveva per iscopo di difendere il diritto del sentimento individuale all'eccezione, dandolo come suo. — L'espressione “ anima bella „ venne forse adottata da Schiller e da Goethe sull'esempio di *Allwills Papieren* (p. 229), ma già si trova in Rousseau. — Avendo io definito Jacobi un “ Herbert von Cherbury „ moderno, può qui aggiungersi che la somiglianza già si rivela nel desiderio nutrito da Jacobi, del pari che da Herbert, di ottenere un segno di conferma, il quale invero non venne. Wizenmann racconta in una lettera scritta dal castello di Pempelfort presso Düsseldorf, di proprietà del Jacobi, che mentre egli sedeva una sera con lo stesso Jacobi in giardino, questi gli disse: “ Qui io seggo spesso, guardo al sole che tramonta e penso alla voluttà che avvamperebbe in me se un miracolo venisse per la grazia di Dio ad assicurarmi della sua esistenza. Allora io scatto in piedi e tutto mi sento acceso dal pensiero di Dio e vorrei correre tutto il mondo e tutti chiamare a raccolta per predicare ad essi di lui „. Il suo ardore non si affievolì per la mancanza del segno. Quando egli udiva il susurro del vento della sera fra gli alberi del giardino e tutto si sentiva compenetrare dal senso della profondità e della sublimità della natura, “ non è la potenza di un caos „, diceva, “ che può produrre in me un senso così armonico! „ (Goltz: *Thomas Wizenmann*, I, pp. 310 e seg.).

(29) P. 121. In relazione al concetto della cosa in sè, l'opinione di Maimon non appare a tutta prima ben chiara. Il paragone con un numero immaginario ($\sqrt{\div a}$) si trova in *Kritischen Untersuchungen* (Leipzig, 1797), pp. 158, 191. Ma in altri scritti la cosa in sè è (così come la materia e la forma) un'idea che, al pari del numero irrazionale $\sqrt{2}$, soltanto può venir rappresentata per

approssimazione. Così quando vuol lasciar indeciso dove la cosa in sè debba venir ricercata, dice: " in un oggetto assoluto od in un soggetto assoluto „ (per es. *Versuch einer neuen Logik.* Berlin, 1794, p. 142). La spiegazione di ciò va probabilmente ricercata nel fatto che Maimon dove respinge assolutamente la cosa in sè, si riferisce alla concezione che ne ha Kant, mentre ha egli stesso della cosa in sè un concetto diverso, per il quale resta eliminata la contraddizione. Nel *Philosophischer Wörterbuch* (Berlin, 1791), l'opera migliore di Maimon, così per la forma come per la chiarezza, si legge: " Io mi distinguo dal signor Kant per questo solo, che cioè, secondo lui, le cose in sè sono i substrati fuori di noi dei loro fenomeni in noi..... mentre, secondo me, la conoscenza delle cose in sè non è altro che *la conoscenza completa dei fenomeni*... Noi ci avviciniamo sempre più alla conoscenza delle cose in sè a seconda del grado di perfezione della nostra conoscenza dei fenomeni „ (pp. 176 e seg.). E con ciò concorda una nota appartenente alla sua autobiografia (*Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben.* Berlin, 1792, II, p. 43), la quale dice: " La natura dei numeri irrazionali ci mostra che si può non avere il concetto di una cosa come oggetto in sè e tuttavia determinarne il *rapporto* con le altre cose „.

(30) P. 122. Alcuni anni dopo la pubblicazione dei primi scritti di Maimon, Jacob Sigismund Beck pubblicò un estratto delle opere di Kant, nel quale perveniva al medesimo risultato di Maimon, che cioè non si possa assolutamente parlare nella teoria della conoscenza di una cosa in sè, e nel quale egli tentava di mostrare come le forme dell'intuizione e le categorie segnino i vari gradi di svolgimento di quell'attività dell'intelletto per la quale soltanto esistono per noi le cose. È di qualche interesse il vedere come diversi pensatori abbiano battuto la stessa via, ma non è necessario che noi ci addentriamo qui ad esaminare i ragionamenti del Beck. Intorno al suo rapporto personale con Kant si hanno interessanti notizie nelle sue lettere a Kant, pubblicate da R. Reicke (*Aus Kants Briefwechsel.* Königsberg, 1885) e nelle lettere di Kant a Beck pubblicate da Dilthey (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, II).

(31) P. 126. Per ciò che riguarda il rapporto fra le due dissertazioni cfr. F. Ueberweg: *Schiller als Historiker und Philosoph.* Leipzig, 1884, p. 242-248 e F. Iodl: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie,* II, Stuttgart, 1889, p. 55 e seg., cfr. p. 507 e seg. Io non posso tuttavia approvare il risultato a cui pervennero questi due autori, secondo il quale Schiller sarebbe costantemente rimasto al rapporto fra grazia e dignità stabilito nella trattazione anteriore. Non soltanto Schiller già dice in questa trattazione che la grazia, ossia l'armonia, è quanto vi è di più prezioso, ma sostiene ciò in modo ancora più reciso nelle *Lettere sull'educ. est.* Così si legge nella 27ª lettera: " Per entro al pauroso regno delle forze ed al sacro regno delle leggi l'impulso estetico edifica impercettibilmente un terzo e giocondo regno, il regno del giuoco e dell'apparenza, in cui esso scioglie l'uomo da tutti i vincoli e da tutto ciò che nel campo fisico e morale rappresenta una coercizione „. E Schiller vede realizzato questo terzo regno là " dove l'uomo procede attraverso i complicati rapporti con ardita semplicità e tranquilla innocenza e non ha bisogno nè di offendere l'altrui libertà per affermare la propria, nè di far getto della propria dignità per mostrare la propria grazia „. Un'unione così della grazia e della

dignità (le quali dapprima venivano considerate opposte) nello stato estetico, nel quale sparisce egualmente la contrapposizione del fisico e del morale.

(32) P. 131. Questo paragone si presenta in modo interessante in uno dei frammenti di Federico Schlegel nell'*Athenäum*: " La rivoluzione francese, la teoria della scienza del Fichte e il W. Meister di Goethe, segnano le più grandi tendenze dell'epoca. Colui che si sente urtato da questi ravvicinamenti, colui pel quale non è importante una rivoluzione che non sia sensibile e materiale, non si è ancora elevato all'alto punto di vista della storia dell'umanità " (*Athen.*, I, 2, p. 56). — Baggesen aveva tuttavia spesso accennato a questo paragone, prima con ammirazione, poi con avversione. Cfr. nell'ultimo senso la sua espressione in una lettera ad Erhard, del 17 maggio 1797, sulle nuove " sansculotterie fichtiane *a priori* che ora in Germania fanno seguito alle sansculotterie politiche *a posteriori* del mondo francese ".

(33) P. 142. Circa l'influenza esercitata sullo svolgimento intellettuale in Danimarca dagli ulteriori scritti di Fichte per la grande impressione che di essi aveva riportata Grundtwig durante la propria giovinezza, io ho fatto alcune osservazioni trattando della filosofia danese del secolo diciannovesimo (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 2° vol.).

(34) P. 144. Secondo il modo in cui Fichte immagina il rapporto fra l'*io* ed il corpo, questo è la forma materiale esterna sotto la quale l'*io* deve presentarsi per poter lottare coi limiti materiali. Poichè il *non-io* si presenta nella forma dello spazio, anche l'*io* deve poter fare ciò: " La materia può venir cacciata dallo spazio che essa occupa soltanto per mezzo di altra materia: e così l'*io* come forza operante in un mondo materiale doveva essere esso medesimo materia, quindi un determinato corpo immediatamente dato e circoscritto nello spazio... La resistenza è posta nella materia e così doveva la forza venir accolta nel medesimo *medium* della materia ". *Thatsachen des Bewusstseins*, 1817, p. 81, 83. Cfr. *Naturrecht*, § 5. — Cfr. questa concezione di Fichte con quella di Kant di cui è parola nella nota 15.

(35) P. 145. Fichte ha più volte dichiarato che il contenuto particolare dell'esperienza e della vita non può venir dedotto da principii generali, ma ha forse espresso ciò con la maggior chiarezza e nel modo migliore nelle sue lezioni: *Ueber das Wesen des Gelehrten* (Berlin, 1806), pp. 33 e seg.: " La vita nel tempo può, solo nel suo complesso e nella sua essenza, venir concepita come la manifestazione dell'unica vita originaria e divina; ma nei particolari e nel suo proprio contenuto essa deve venir vissuta ed esperimentata e solo in seguito a quest'esperienza può venir raffigurata nella rappresentazione e nella coscienza. In ogni singola parte della vita umana rimane qualche cosa che non può tradursi in concetti e che appunto per ciò non può venir anticipato o sostituito da alcun concetto, ma che per poter giungere alla coscienza deve venir vissuto immediatamente; questo è il campo dell'esperienza pura e semplice ". Se non si pon mente a ciò " si perderà, nello sforzo di spiegare la vita in modo assoluto, la vita medesima ". — Fra ciò che in questo modo deve venir considerato come dato, Fichte comprende anzitutto le determinate particolarità individuali del singolo soggetto: " Il punto in cui ci troviamo quando giungiamo in possesso della libertà non dipende da noi; la serie che da questo punto per tutta l'eternità noi descriveremo, dipende in tutta la sua estensione

completamente da noi „ (*Wissenschaftslehre*, 2ª ed., p. 267). Anche quando si potesse dare una spiegazione etica della limitazione dell'*io* puro nell'*io* finito, non verrebbero ancora con ciò spiegate le determinate particolarità individuali del singolo *io*. Nelle sue esposizioni ulteriori Fichte definisce questa scissione nelle individualità particolari una *projectio irrationalis*.

(36) P. 149. Cfr. intorno a ciò la mia *Ethik*, VIII, 4 (ediz. tedesca, pp. 118 e seg.). — J. H. Löwe: *Die Philosophie Fichtes*. Stuttgart, 1862, p. 155-158, ha posto in luce la contrapposizione in cui la teoria dell'individualità del Fichte sta cogli altri elementi del suo sistema.

(37) P. 149. Nel suo scritto giovanile: *Kritik aller Offenbarung* (Königsberg, 1793), p. 225, Fichte afferma anzi che il vivo desiderio di esercitare un' influenza spirituale, ed il fermo convincimento che ciò possa soltanto conseguirsi mediante la rappresentazione di una rivelazione, potrebbero per l'influenza dell'entusiasmo sulla fantasia produrre una fede per lo meno momentanea. — Il desiderio che la rivelazione possa essere vera potrebbe essere giustificato quando esso stesso parta da motivi etici (*ibid.*, p. 216).

(38) P. 152. Le lettere di F. Schlegel e della sua consorte a Schleiermacher si trovano nell'opera: *Aus Schleiermachers Leben*. In Briefen. 3, Band. Berlin, 1861, pp. 129, 132, 134. — Per ciò che riguarda il modo tutto particolare in cui F. Schlegel trasforma la teoria della scienza del Fichte in " ironia „ romantica, rinviamo a S. Kierkegaard: *Om Begrebet Ironie* (Sul concetto dell'ironia). Kopenhagen, 1841, pp. 287-320. Circa il ritratto di Schlegel fatto dal Kierkegaard si deve tuttavia osservare che questi tien conto solo del romanzo intitolato *Lucinde*, il quale non segna che il punto estremo di oscillazione nello svolgimento di Schlegel. Nei frammenti riportati dalla rivista *Athenäum* ed in altri scritti, Schlegel ha svolto tale concetto considerandolo da un altro lato ben più importante, ossia come espressione della facoltà di immergerci in singoli campi od individui come se essi fossero tutto, ed intuirli per tal modo nelle loro particolarità; facoltà questa che presuppone in colui che la possiede un'infinità interiore: per poter comprendere gli altri uomini, considerati come parti speciali del mondo, dobbiamo essere noi stessi un mondo (Cfr. *Athenäum*, I, 2, pp. 31 e seg.). Questo concetto esprime il metodo storico da un lato essenziale del medesimo, ma esso può anche venir volto e torto in modo da passare al pieno arbitrio ed alla sensualità. La scuola romantica era in continua oscillazione. Il romanticismo oscilla tra il fiero sentimento di se stesso (in quanto l'*io* puro è fatto identico all'*io* empirico) e la dedizione mistica del proprio *io* (in quanto l'*io* empirico viene assorbito dall'*io* puro ed infinito). Lo spazio fra questi due poli vien colmato dal vivo bisogno di immergersi in tutte le forme della vita dello spirito (nella poesia, nella filosofia, nella religione), preferibilmente in tutte queste forme ad un tempo. Nessuna poesia e nessuna scienza fu in grado di soddisfare questo bisogno. Perciò non deve recar meraviglia se alla fine molti si diedero in braccio alla chiesa cattolica le cui teorie ed il cui culto hanno potuto finora sottrarsi all'opera di separazione e di distinzione effettuatasi nei vari campi dello spirito. E Dorotea Schlegel scrive qualche tempo appresso (1806 o 1807) a Schleiermacher: " Io trovo nella chiesa consolazione, compassione, amore, musica, pittura e lagrime benefiche „ (*Aus Schleiermachers Leben*, III, p. 416). Questo

passaggio corrisponde in Schelling al passaggio al periodo filosofico-religioso della sua speculazione.

(39) P. 154. Quando Schelling dice: " La sensibilità come fenomeno è posta al limite di tutti i fenomeni empirici e tutto nella natura si ricollega alla causa di essa come a ciò che vi ha di più alto " (*Erster Entwurf.*, p. 174), quest'espressione ricorda il principio di Hobbes, che fra tutti i fenomeni della natura il più singolare è quello per cui qualche cosa può in generale divenir fenomeno, onde se i fenomeni costituiscono il principio della conoscenza di ogni altra cosa, la sensibilità è a sua volta il principio della conoscenza di questi principii. *De corpore*, XXV, 1. (Cfr. l'esposizione della filosofia dell'Hobbes nel primo volume della presente opera, p. 254).

(40) P. 161. Io ho esposto ampiamente il sistema filosofico-religioso del Weisse nel mio libro: *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (La filosofia in Germania da Hegel in poi) (Kopenhagen, 1872), p. 181-219. Trovai occasione di fare alcune osservazioni sul teismo filosofico in generale nella conclusione della mia trattazione: *Lotze og den svenske Filosofi* (Lotze e la filosofia svedese). *Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening*, 1890. (Tradotto nei *Philos. Monatsheften*, XXIV).

(41) P. 162. Nello scritto *Filosofien i Tyskland efter Hegel*, pp. 121-149, ho esposto per sommi capi la dottrina posteriore del Fichte.

(42) P. 184. Cfr. nota 38. — Per ciò che si riferisce alla concezione che Schleiermacher erasi formata della personalità di Fr. Schlegel e che egli non soltanto doveva difendere dagli avversari, ma anche dai suoi partigiani, vedi *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen, I, pp. 320, 349 e seg. Specialmente l'ultimo passo rivela il senso di Schleiermacher per le personalità altrui (e particolarmente per ciò che in esse collega la parte superficiale col nucleo più intimo), come pure il suo spirito retto e cavalleresco. Questa pagina potrà venir considerata come uno dei documenti più importanti quando un giorno si volesse scrivere un'etica comparativa dell'amicizia.

(43) P. 187. Le lezioni tenute da Steffens in Copenaghen nell'anno 1802, le quali, per l'influenza da esse esercitata su Oehlenschläger e su Grundtvig, ebbero così grande importanza per la vita spirituale danese, sono per la maggior parte un'esposizione dei pensieri fondamentali contenuti nei *Beiträge*, con l'aggiunta di considerazioni estetiche e storiche nelle quali lo stesso corso d'idee vien esteso dal campo della filosofia naturale a quello della filosofia dello spirito. Cfr. *Indledning til filosofiscke Forelãsninger* (Introduzione alle lezioni filosofiche), Kopenhagen, 1803, pp 91, 107 e seg., ove vien posta in rilievo la tendenza ad un tempo individualizzatrice ed universalizzatrice della natura. Vedi del resto, su queste lezioni, il mio studio nell'*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, B. 2.

(44) P. 187. Dilthey (*Leben Schleiermachers*, p. 351) osserva che specialmente il primo abbozzo dell'etica di Schleiermacher, appartenente all'anno 1804, ricorda, per il suo contenuto, gli scritti qui accennati dello Steffens. — Allorchè doveva aprirsi l'Università di Berlino, Schleiermacher dichiarò che sarebbe stato desiderabile che fosse dato un incarico a Steffens per evitare l'unilateralità così nella filosofia come nella scienza naturale, ed egli desiderava per suo conto che venisse dato tale incarico, particolarmente perchè le sue lezioni

sull'etica avrebbero così trovato nella filosofia generale un fondamento; a tal fine egli era disposto a rinunziare durante il primo anno ad una parte rilevante del proprio stipendio (*Aus Schleiermachers Leben*, IV, p. 175). Questo desiderio non potè tuttavia venir realizzato. Steffens andò a Breslavia e non venne a Berlino che parecchi anni dopo la morte di Schleiermacher.

(45) P. 190. Cfr. la opinione di Fichte menzionata nella nota 37.

(46) P. 194. Si è detto che la religione non era per Schleiermacher che una variazione del senso artistico (vedi Albrecht Ritschl: *Schleiermachers Reden uber die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kircke Deutschlands*. Bonn, 1874, p. 53, cfr. 91 e seg.), ma sarebbe stato più giusto dire il contrario, ossia che il senso artistico è per Schleiermacher una specie od una varietà del bisogno religioso di esprimere il rapporto del sentimento con la vita nella sua unità. Cfr. W. Bender: *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen*. Nördlingen, 1876-78, I, p. 163. Che l'interpretazione vera sia quella del Bender può specialmente desumersi dalla *Philosophische Sittenlehre*, § 290.

(47) P. 195. *Philosophische Sittenlehre*, § 343: " Dove l'elemento individuale è il vero e proprio agente morale, ivi soltanto l'agente stesso può essere il proprio giudice „. Cfr. *Die christliche Sitte*, p. 65: " In quanto un'azione ha il suo fondamento nell'individualità dell'uomo, nessun altro fuori di lui stesso può esserne giudice. Ma a questo riguardo ognuno può soltanto essere giudice e non maestro a se medesimo „. È forse caratteristico il fatto che quest'ultima osservazione si incontra solo nell'etica " cristiana „ dello Schleiermacher e non in quella " filosofica „; ma essa è pure giusta da un punto di vista filosofico ed ha il proprio fondamento in tutta la filosofia di questo autore.

(48) P. 197. J. E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1866, II, pp. 465, 477. Cfr. altresì Alb. Ritschl: *Schleiermachers Reden über die Religion*, ecc., p. 59. — W. Bender in *Schleiermachers Theologie*, I, pp. 173-175, sostiene un'interpretazione migliore. — Delbrück trovava panteistica l'opera *Glaubenslehre* e riteneva che non potesse conciliarsi con la 2ª ed. dei *Discorsi* (*Aus Schleiermachers Leben*, II, pp. 366 e seg.); interpretazione opposta a quella dell'Erdmann e del Ritschl. — Schleiermacher in luogo dell'espressione " sentimento „ usa talvolta l'espressione " coscienza immediata „, e lo dichiara egli stesso così: " Quest'ultima ha invero qualche vantaggio, perchè molti non assegnano al sentimento che una regione inferiore; ma l'espressione " coscienza di sè „ non può venir usata senza che vi si aggiunga la parola " immediata „, a cagione della coscienza riflessa; quindi la prima è da preferirsi „. *Philos. Sittenlehre*, § 253. — Una differenza fra la concezione della religione esposta nei *Discorsi* e quella esposta negli scritti ulteriori, differenza a cui si è spesso data molta importanza, è costituita da ciò, che nei primi la religione vien descritta come un sentimento puramente passivo, mentre in seguito (e, come Dilthey ha fatto osservare, già in prediche contemporanee ai *Discorsi*) vien maggiormente affermato il carattere pratico della medesima. Io credo nondimeno che anche qui si sia spesso afferrato il punto di vista dei *Discorsi* in modo alquanto unilaterale; ciò vale, per esempio, dell'esposizione, del resto eccellente, del punto di vista dello Schleiermacher data dal Jodl nella sua *Storia dell'Etica*. È una teoria esplicita dei *Discorsi* che " per poter

in sè accogliere la vita dello spirito universale ed avere una religione, l'uomo deve dapprima aver trovato l'umanità, ed egli non la trova che nell'amore e per l'amore "; e lo svolgimento dell'umanità non è ancora giunto al suo termine; esso continuamente si rinnova da molteplici punti di vista individuali (Discorso 2°). Ora, poichè la religione vien concepita come ciò che rappresenta il punto di vista più alto, o meglio, come ciò che dà l'intonazione fondamentale nella partecipazione alla vita umana ed allo svolgimento di questa, il sentimento religioso non può per nulla essere puramente passivo. Schleiermacher definisce questo sentimento la musica della vita, ma questa musica non deve soltanto servire all'anima di semplice trattenimento, essa deve meglio radicare l'interesse per il lavoro, sebbene non additi direttamente alcun còmpito come non esige determinate accezioni teoriche. Anche qui fra i *Discorsi* (1ª ed.) e gli scritti posteriori non si tratta che di una differenza quantitativa. Nella *Glaubenslehre* (§ 9) Schleiermacher distingue nettamente fra la religiosità estetica, per la quale l'ideale supremo è rappresentato dalla bellezza dell'anima, e la religiosità teologica, il cui stato più elevato non è stato di quiete, ma di attività per il progresso del " regno di Dio ". Questa distinzione (come pure la distinzione della *Dialettica* fra Dio ed il mondo) è ignota ai *Discorsi*, nei quali tutto il rapporto vien lasciato alquanto più indeterminato. Anche nella *Dialettica* vien data una definizione più precisa che non nei *Discorsi* del rapporto fra il sentimento e gli altri lati della vita psichica. Vedi particolarmente il documento C, § LI: " Esso [il sentimento] sembra talvolta emergere da solo ed assorbire il pensiero e l'azione; ma ciò non è che apparente; sempre sussistono traccie della volontà e germi del pensiero che, per quanto sembrino di tanto in tanto sparire, accompagnano di continuo il sentimento ".

(49) P. 208. La considerazione che induce Schopenhauer a definire la filosofia un'arte non coincide, come è facile vedere, con quella da me istituita nella mia trattazione: *Filosofi som Kunst* (La filosofia come arte), pubblicata nella *Nyt norsk Tidsskrift* (*Neuen norvegischen Zeitschrift*), 1893. (Traduzione tedesca nella rivista settimanale *Ethische Kultur*, 1894).

(50) P. 212. Cfr. altresì Helmholtz: *Handbuch der physiologischen Optik*, 2ª ed., pp. 248 e seg., nel quale è menzionato, con speciale considerazione, lo scritto di Fichte: *Die Thatsachen des Bewusstseins* e nel quale si legge che, ciò che degli svolgimenti corrispondenti in Schopenhauer può essere ritenuto come giusto, deve per la maggior parte venir fatto risalire a questa fonte.

(51) P. 214. L'accennata difficoltà già venne rilevata da Herbart nella sua critica dell'opera principale di Schopenhauer subito dopo che questa venne alla luce (Herbarts, *Sämtl. Werke*, XII). Non è impossibile che l'obbiezione mossa da Herbart a Schopenhauer abbia indotto quest'ultimo — malgrado il grande disprezzo in cui egli teneva questo ed altri critici — alle spiegazioni più precise da lui date nel secondo volume; è sorprendente come egli ritorni qui ripetutamente su ciò. Che queste spiegazioni non eliminino però la difficoltà è propriamente anche ammesso da P. Deussen (*Arch. für Gesch. d. Phil.*, III p. 164), il quale cerca di difenderla, ma in realtà ritorna da Schopenhauer a Kant. — In un colloquio con Karl Bähr (1856) Schopenhauer dichiarò di aver soltanto letto una volta nella sua vita la recensione di Herbart, ossia al suo apparire nel 1820 (*Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus*

dem Nachlasse von Karl Bahr. Leipzig, 1894, p. 19). Non per ciò essa rimase senza effetto.

(52) P. 219. Intorno a questa teoria psicologica vedi la mia *Psychologie*, VI, E, 6 (2ª ediz. tedesca, pp. 394-397).

(53) P. 220. Per ciò che si riflette alla concezione della vita organica, Schopenhauer subisce sensibilmente nella sua filosofia della natura l'influenza dei pensatori francesi Cabanis, Bichat e Lamarck. Cfr. un'interessante trattazione di Paul Janet: *Schopenhauer et la physiologie française* (*Revue des deux mondes*, 1880).

(54) P. 224. Cfr. Lindner und Frauenstaedt: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.* Berlin, 1863, pp. 592 e seg. — Frauenstädt ha certamente ragione quando dice (op. cit., pp. 434 e seg.) che Schopenhauer espresse nella prima edizione della sua opera principale una concezione più soggettivista che non in seguito. Schopenhauer inclinò da principio a considerare le differenze come soltanto fenomenali, ma più tardi (specialmente nei *Parerga und Paralipomena*) assunse che le differenze individuali abbiano la loro ragione nella cosa in sè.

(55) P. 236. Vedi per es. W. Windelbald: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg, 1892, p. 492.

(56) P. 236. Contro questa espressione (la quale si trova nella prefazione dell'*Allgemeine Metaphysik*) si protestò da parte del kantianismo rigido. Perciò in una lettera (del 26 marzo 1833) Herbart dichiarò di essersi detto kantiano perchè le modificazioni da lui introdotte nella scienza, specialmente per la sua critica dei punti fondamentali della metafisica e la sua trasformazione della psicologia, non hanno, in confronto con le grandi linee del pensiero filosofico stabilite da Kant, una grande importanza. Oltre ciò egli ha per nemici gli stessi nemici di Kant: la teologia speculativa ed i residui dell'antica scolastica. (Vedi *Ungedruckte Briefe von und an Herbart. Herausg. won* R. Zimmermann. Wien, 1877, pp. 101-103).

(57) P. 242. La teoria del rapporto fra l'anima ed il corpo stabilita da Herbart si avvicina così strettamente a quella stabilita da Martin Knutzen e da Prémontval (vedi n. 1). Nella scuola che ebbe origine da Herbart questa teoria venne per es. svolta da Lodovico Strümpell: *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, 1884, cap. 15-16.

(58) P. 244. Cfr. a questo riguardo la mia *Psychologie*, V° vol., 6 (2ª edizione tedesca, pp. 192-195). — Del resto anche qui la psicologia e la metafisica dell'Herbart si trovano in conflitto; imperocchè se egli riesce a spiegare l'unità della coscienza per l'azione reciproca degli elementi, diviene superflua la spiegazione metafisica dell'unità e della connessione della coscienza per mezzo di una sostanza psichica; e se parte fin dal principio da una sostanza psichica, egli non può ritenere l'unità come un puro prodotto.

(59) P. 245. Fra i meriti dell'Herbart nel campo della filosofia teoretica non si deve dimenticare di annoverare quello di averci data una trattazione della logica (negli *Hauptpunkten der Logik*, 1888, e nella *Einleitung in die Philosophie*). Offre un particolare interesse la sua riduzione della teoria dei giudizi, respingendo egli ogni divisione dei medesimi fuori di quella in affermativi ed in negativi, come pure l'accenno alla teoria della quantificazione del predicato. Vedi specialmente *Einleitung*, § 53. Nel tentativo di ridurre la classificazione

artificiale dei giudizi logici, classificazione che in Kant ebbe una parte così grande e poco felice, Herbart già ebbe del resto un precursore in Maimon.

(60) P. 247. Lotze osserva nella sua pregevole esposizione della filosofia herbartiana (*Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant.* Leipzig, 1882), che Herbart doveva in modo conseguente concepire Dio come un " reale ", che non potesse, senza essere in relazione con altri reali, spiegare alcuna attività (§ 72). Questa critica colpisce altresì Leibniz e lo stesso Lotze. — Per ciò che riguarda l'immortalità, la filosofia di Herbart si trova propriamente, come il Lotze fa osservare, in una posizione anche troppo favorevole, poichè essa, in virtù della teoria dei reali eterni, non soltanto conduce all'immortalità individuale, ma anche " all'incomoda dottrina dell'eterna loro preesistenza anteriormente alla vita terrena! "

(61) P. 250. Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, II, pp. 251-266) ha tratteggiato in modo caratteristico il posto occupato da Beneke nella storia del pensiero etico col porre in rilievo la contrapposizione di questo autore a Kant ed alla speculazione, l'influenza su di lui esercitata dalla scuola inglese (specialmente da Bentham, del quale Beneke tradusse un'opera) e la posizione sua come precursore di Feuerbach.

(62) P. 253. Cfr. le interessanti osservazioni sulla posizione di Beneke di fronte al problema dell'anima e del corpo in Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Nenzeit*, 7ª ed. per Max Heinze, 1887, p. 408 nota.

(63) P. 253. Beneke presenta un particolare interesse anche come logico, avendo egli mostrato (già nel suo *Lehrbuch der Logik*, 1832) che nel pensiero logico l'essenziale consiste nella comprensione e non nell'estensione dei concetti (§§ 21, 57), ed avendo ricondotto la teoria del sillogismo al principio di sostituzione, onde la conclusione diviene semplicemente l'inclusione di un giudizio in un altro per mezzo della divisione (o, come è si detto più tardi, della quantificazione dei concetti) (§ 170). Beneke ed i suoi discepoli opinavano che con la sua teoria della quantificazione del predicato, William Hamilton si fosse reso colpevole di plagio verso Beneke. Vedi Dressler: *Charakteristik der Werke Benekes* (Appendice alla 3ª ed. del *Lehrbuch der Psychologie* di Beneke, p. 299). — La logica di Beneke destò attenzione in Inghilterra. Stuart Mill scrive in una lettera a Bain (1844): " Io sono occupato a leggere un libro di logica del quale è autore un professore tedesco a nome Beneke; che egli mi ha mandato dopo che egli ebbe letto il mio, e che già mi era stato raccomandato da Austin e da Herschel come un'opera che concorda con lo spirito delle mie teorie. Questa concordanza esiste fino ad un certo punto, sebbene il libro sia più psicologico di ciò che non lo comporti il mio piano. Sebbene io ritenga per viziata molta parte della sua psicologia, giacchè egli non ha concepito rettamente il principio dell'associazione (qua e là vi si accosta passabilmente), tuttavia vi si contengono molte cose suggestive " (A. Bain: *John Stuart Mill. A Criticism.* London, 1882, p. 79).

(64) P. 255. Per ciò che riguarda il conflitto circa la credenza nell'immortalità, vedi Poul Möller: *Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udōdelighed* (Sulla possibilità di dimostrare l'immortalità dell'uomo), (*Efterladte Skrifter* [Scritti postumi], V) ed il mio libro *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (La filosofia in Germania da Hegel in poi), pp. 17-29. — Per meglio caratterizzare il

punto di vista del Weisse devesi ancora aggiungere a quanto verrà detto in seguito che (come già io avevo osservato nel citato libro, pp. 216 e seg.) questo autore è un partigiano della teoria dell'evoluzione enunciata dal Lamarck. Ciò lo mise in opposizione alla teoria puramente logica dell'evoluzione stabilita dai romantici, ed altresì ci spiega perchè egli annettesse nella sua filosofia della religione tant' importanza alla realtà del tempo. — Purtroppo io non posso qui diffondermi più ampiamente sulla grande attività di Krause come scrittore, i cui risultati vennero per la maggior parte pubblicati solo dopo la sua morte da alcuni discepoli devoti. Nell'opera citata nel testo l'insieme della concezione di questo autore risalta, a mio giudizio, chiaramente in tutta la sua freschezza.

(65) P. 257. Nel mio libro: *Filosofien i Tyskland*, ecc. (La filosofia in Germania, ecc.), pp. 222-246, io ho già esposto ampiamente le opinioni filosofiche del Trendelenburg.

(66) P. 262. Il ritratto di se stesso dato da Feuerbach nelle citate espressioni venne da poco tempo reso noto dallo scritto di Wilhelm Bolin: *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. Mit Benutzung ungedruckten Materials.* Stuttgart, 1891.

(67) P. 264. Questo ragionamento del Feuerbach trova spiegazione e conferma in ciò che vien svolto nella mia *Psychologie*, V, *B*, 4 (2ª ediz. tedesca, pp. 173-181) e VI, *F* (pp. 411-423). — Per rapporto alle sue teorie psicologiche, Feuerbach ha in parte un precursore in Hume (Cfr. vol. 1° di quest'opera, pp. 415 e seg.).

(68) P. 273. Per ciò che si riferisce allo svolgimento della filosofia svedese, io rinvio alla voluminosa opera di Axel Nyblans: *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet of ådertonde århundradet, framstäld i sitt sammenhang med filosofiens allmänna utveckling* (La ricerca filosofica in Svezia dalla fine del secolo diciottesimo esposta nella sua connessione con lo svolgimento generale della filosofia). Lund, 1873 e seg. Cfr. altresì la trattazione del medesimo autore: *Om den Boströmska filosofien* (Sulla filosofia di Boström). Lund, 1883. — Io ho dato nella mia trattazione: *Filosofien i Sverig* (La filosofia in Svezia), (traduz. tedesca in *Philos. Monatsheften*, 1879), un' ampia esposizione critica della filosofia svedese.

(69) P. 274. Io ho esposto nei più minuti particolari il carattere del Sibbern e della sua filosofia nel *Tilskueren* (Spettatore), 1885. — Per ciò che si riflette alla filosofia danese durante il secolo diciannovesimo cfr. il mio studio pubblicato nell'*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. 2°.

(70) P. 275. Gli scritti del Kierkegaard che hanno più importanza nel rapporto filosofico sono: *Begrebet Angst* (Il concetto dell' angoscia), 1844; *Stadier paa Livets Vej* (Stadi nel corso della vita), 1845; *Uvidenskabelig Efterskrift* (Notizia non scientifica), 1846. — Il carattere del Kierkegaard venne da me esposto nel mio libro *Sören Kierkegaard als Philosoph* (in lingua danese nel 1892, in lingua tedesca nei *Klassiker der Philosophie* del Fromann, 1896). — Intorno al punto di vista dogmatico del Kierkegaard si trovano interessanti notizie nella trattazione di Chr. Schrempf: *Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma. Zeitschr. für Theologie und Kirke.* Freiburg im Br., I, pp. 179-229.

(71) P. 283. Mentre de Maistre ricorda per il suo principio dell'autorità e

per la sua affermazione della guerra l'Hobbes, per la sua teoria della causalità richiama alla memoria il Malebranche che egli menziona con grande ammirazione e segue anche nel suo indirizzo mistico-panteistico, quando, per es., parla del divino oceano, il quale dovrà un giorno tutto e tutti in sè accogliere. Egli stesso sente di trovarsi qui ad punto che confina con l'eresia, poichè subito soggiunge: " Je me garde cependant de vouloir toucher à la personnalité, sans laquelle l'immortalité n'est rien " (*Les soirées de St.-Pétersbourg*, 7ª ed., II, p. 203).

(72) P. 290. Cfr. riguardo a tale questione le mie *Psychologischen Untersuchungen* (*Ueber Wiedererkennen u. s. w.*, in *Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.*, XIV, 3, pp. 293-316). — Quando Biran parla delle sensazioni che dovrebbero trovarsi fuori dell'*io*, egli intende per *io* ciò che nella mia *Psychologie* (V, *B*, 5) ho chiamato l'*io* reale, la parte centrale e più attiva del contenuto della coscienza. Nessuna sensazione può trovarsi fuori dell'*io* formale, il quale esprime la connessione e l'unità della coscienza.

(73) P. 293. Circa i fenomeni di concrezione vedi la *Philosophie des deux Ampère*, pp. 316 e seg.; *Essai sur la philosophie des sciences* (1834), pp. LVIII e seg. — A. Bertrand (*La psychol. de l'effort*, p. 62) impiega l'espressione *concrétion* erroneamente riferendola all'associazione di due rappresentazioni diverse; siffatto collegamento vien designato dall'Ampère col nome di *commémoration*. Quando io riconosco l'albero formo una *concrétion*; quando invece vedo l'albero e penso al cane che la volta prima io avevo scorto ai piedi dell' albero formo una *commémoration*. — Io deploro che l'esposizione dell'Ampère non fosse a mia conoscenza allorchè io scrissi il capitolo sul riconoscere immediato nelle mie *Psychologischen Untersuchungen*. Ma è colla più viva soddisfazione che io constato la precisa concordanza che esiste fra la sua concezione e quella da me svolta.

(74) P. 295. Del resto Ampère esagera la differenza fra le sue teorie e quelle di Kant quando attribuisce a quest'ultimo l'opinione che le relazioni, ossia le forme di coordinazione, non siano in nessun rapporto con le cose in sè. Vedi per contro pp. 54 e seg. del presente volume.

(75) P. 298. Del primo apparire di Cousin come professore di filosofia, Jouffroy ci dà un'interessante relazione nei *Nouveaux Mélanges philosophiques* (2ª ed., p. 85-95). — Renan si espresse (*Feuilles détachées*, 4ª ed., 1892, pp. 298 e seg.), riferendosi a Cousin ed a ciò di cui egli andavagli debitore, nel modo seguente: " A travers une foule de défauts, quel haut sentiment de l'infini! quelle vue juste du spontané et de l'inconscient! quel accent religieux, inoui depuis Malebranche, quand il parle de la raison! Que l'on comprend bien les traces que gardèrent de ce premier enseignement des hommes tel quel Jouffroy! Je connus le cours de 1818..... sous les ombrages d'Issy vers 1842. L'impression fut sur moi on ne peut pas plus profonde. J'ai la conscience que plusieurs des cadres de mon esprit viennent de là..... M. Cousin a été non un de mes pères, mais un des excitateurs de ma pensée ".

(76) P. 304. Circa il rapporto fra Saint-Simon e la sua scuola vedi Paul Janet: *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*. Paris, 1878. — Nel descrivere il carattere di Saint-Simon io prendo particolarmente per base l'opera: *Saint-Simon et son œuvre*, Paris, 1894, di George Weill, e *La philosophie en France* (Première moitié du 19ᵉ siècle), Paris, 1894, di Chr. Adam. — Intorno alla relazione

che esisteva fra la scuola politecnica ed il sansimonismo cfr. G. Pinet: *L'École polytechnique et le Saint-Simonisme* (*La Revue de Paris,* 15 mai 1894). — Mentre gli scritti di Saint-Simon sono poco connessi e ritornano sempre a nuovi principii, la sua scuola ha dato uno svolgimento connesso alle sue teorie, specialmente con la *Doctrine de Saint-Simon* (1829) redatta da Hyppolyte Carnot, la quale ci riproduce il contenuto delle lezioni del Bazard e precede nel tempo il periodo fantastico e bizzarro che condusse allo scioglimento della scuola. L'ulteriore svolgimento avuto dalla teoria dei periodi critici ed organici nella *Doctrine de Saint-Simon* si effettuò tuttavia certamente sotto l'influenza del più importante lavoro di Augusto Comte (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* 1822); sebbene quest'ultimo ancora si dicesse discepolo di Saint-Simon, egli erasi tuttavia completamente emancipato. — Nella sua autobiografia Stuart Mill si esprime in modo interessante sull'influenza avuta su di lui dalla teoria sansimonistica dei periodi critici ed organici. — Tutta la teoria era già stata svolta, come venne anteriormente fatto osservare, da Kant e da Fichte, i quali furono i primi a vedere che la critica e la rivoluzione avevano trionfato, ma altresì che la storia non poteva con ciò aver pronunciato l'ultima parola. In Rousseau ed in Lessing spunta il medesimo pensiero; e l'opera del Lessing intitolata: *Erziehung des Menschengeschlechts,* era uno dei libri favoriti dei sansimonisti.

(77) P. 308. I discepoli di Comte vanno ancora oltre il maestro coll'affermare che è piuttosto stato Saint-Simon ad imparare da Comte che non quest'ultimo da Saint-Simon. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive,* 2ª ed., pp. 90 e seg.; Robinet: *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte,* 2ª ed., p. 139. Quand'anche Saint-Simon non sia rimasto — ciò che è del resto ben naturale — affatto indifferente alle opinioni dei colti giovani che erano suoi collaboratori, è tuttavia fermamente certo che egli aveva svolto le sue idee principali prima di entrare in relazione con Comte. A Saint-Simon non può negarsi la priorità per ciò che riguarda l'idea della necessità di una filosofia positiva e di un nuovo potere spirituale dopo i periodi della critica e della rivoluzione. Ma come Georges Weill, il quale ha posto in evidenza questo punto, osserva, la grande importanza di Comte non viene per questo diminuita.

(78) P. 309. In luogo dell'espressione " perfezionamento ", Comte preferisce in seguito (*Cours de philosophie positive,* 2ª ed., IV, pp. 262, 264) usare l'espressione " svolgimento " (développement) perchè nella parola " perfezionamento " potrebbesi comprendere un apprezzamento etico.

(79) P. 312. In una lettera a Stuart Mill del 27 giugno 1845 si legge: " Le trouble a consisté en insomnies opiniâtres, avec mélancolie douce, mais intense, et oppression profonde, longtemps mêlée d'une extrême faiblesse ". Egli ricollega questo attacco alla circostanza che alcuni giorni prima aveva incominciato l'elaborazione della sua nuova opera e soggiunge: " *L'ensemble de ma composition aura beaucoup gagné à cette période exceptionnelle* où ma méditation était loin d'éprouver l'atonie de ma mobilité ". Nell'anno susseguente alla morte di Clotilde de Vaux egli confessò che i sentimenti sorti in lui per essa avevano contribuito a quelle crisi nervose (*Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill,* pp. 413 e seg.). — Il marito di madame Clotilde de Vaux era stato condannato per un delitto infamante ai lavori forzati a vita, ma essa con-

siderava il proprio matrimonio come indissolubile ed i suoi rapporti con Comte non oltrepassarono perciò i limiti di un'intima amicizia.

(80) P. 314. Dei due scritti più importanti che trattano di Comte, composti dai suoi discepoli, quello del Littré afferma che la vera importanza di Comte ha fine con la pubblicazione del *Cours de philosophie positive*, mentre quello del Robinet ritiene che nella *Politique positive* si abbia la vera conclusione dell'opera di Comte ed in esso l'autore polemizza contro il Littré considerandolo come un apostata ingrato e poco intelligente. — È naturale che Stuart Mill avesse in considerazione soltanto il primo periodo di Comte. La loro corrispondenza epistolare cessò allorchè Comte fu per entrare nel secondo periodo. Mill ha dato nel suo scritto: *Auguste Comte and Positivism* (1865) un'interessante giudizio sulla dottrina di Comte in ambedue gli stadi. La scissione cagionata dal Littré si ripetè del resto più tardi in seno ai positivisti " ortodossi „. Alcuni di essi (con a capo il Lafitte) opinano che il sacerdozio positivistico debba agire sul cuore per mezzo dell'intelligenza, mentre altri (con a capo l'inglese Congreve) ritengono che il positivismo debba trionfare, rivolgendosi, come fece a suo tempo il cristianesimo, direttamente al proletariato ed alle donne, e possa perciò agire sul cuore senza ricorrere all'intelligenza. Vedi a questo riguardo Caird: *The social philosophy and religion of Comte.* Glascow, 1885, pp. 171 e seg.

(81) P. 320. *Cours de philosophie positive*, 2ª ed., VI, p. 612: " Kant a réellement mérité une éternelle admiration en tentant, le premier, d'échapper directement à l'absolu philosophique par sa célèbre conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la saine philosophie „. Cfr. *Discours sur l'esprit positif*, p. 24. *Catéchisme positiviste*, 2ª ed., pp. 8 e 150. — Come lo stesso Comte dichiarò, egli non aveva letto l'opera principale di Kant. Tuttavia venne, sebbene indirettamente, assai presto a conoscenza delle idee di questo autore. In una lettera del 3 nov. 1824 a Valat dice che nel sistema kantiano si trovano " delle buonissime cose accanto ad una quantità di stravaganze „, e protesta contro coloro che ritengono per buona l'esposizione delle teorie kantiane fatte dal Cousin: " Cousin est bien loin de comprendre la portée des idées-mères du philosophe du Koenigsberg „. Comprende tuttavia Kant nello stadio metafisico e traccia un parallelo fra il suo rapporto con la filosofia di Kant e quello di Galilei con la fisica peripatetica. — L'unico scritto di Kant a lui noto era la breve dissertazione: *Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte*, tradottagli dal suo amico Gustave d'Eichthal e da lui grandemente ammirata. Egli dice che se fosse pervenuto sei o sette anni prima a conoscenza della medesima, avrebbe potuto risparmiarsi la fatica di elaborare le proprie trattazioni [degli anni 1820 e 22]. Lettera del 10 dic. 1824 diretta ad Eichthal.

(82) P. 328. Comte tocca per la prima volta la questione della possibilità dell'introspezione nelle *Lettres à Valat*, p. 89 (lettera del 24 settembre 1819). Nel suo studio: *Examen du traité de Broussais sur l'irritation* (1828), (nuovamente edito nell'interessante raccolta: *Opuscules de philosophie sociale*, Paris, 1883, la quale contiene i più importanti lavori di Comte anteriori alla pubblicazione del *Cours de philosophie*), loda Broussais per la polemica da questo condotta contro l'introspezione e nota: " Si può osservare i propri sentimenti,

quando essi non siano troppo violenti, perchè essi dipendono da un organo diverso da quello da cui dipende l'osservazione; ma non si può osservare la propria attività intellettuale, imperocchè in questo caso osservatore ed oggetto sarebbero una cosa sola, e chi dovrebbe qui eseguire l'osservazione?„ Ciò che durante gli ultimi dieci anni [prima del 1828] ha procurato alla psicologia soggettiva un così grande seguito, è — così egli opina — la giusta critica dell'ideologia stabilita da Condillac e da Helvetius, la quale considerava la nostra conoscenza come un puro prodotto delle azioni esteriori, senza tener conto della necessità di disposizioni interiori; ma la critica migliore a questo riguardo è stata data da Bonnet e da Cabanis e particolarmente da Gall e da Spurzheim (*Opuscules*, pp. 293-296). Nel *Cours de philosophie positive* (I, pp. 32 e seg.; III, p. 564; VI, p. 605, 2ª ed.) egli rinnova la sua polemica contro l'introspezione, osservando nello stesso tempo che un'analisi elementare non può venir applicata al più complicato di tutti i fenomeni. — Egli dà una dimostrazione pratica della possibilità dell'introspezione riguardo ai sentimenti in una lettera a Valat, nella quale analizza i motivi su cui si fonda la sua attività come scrittore (28 sett. 1819). — Per ciò che riguarda tutta la questione rinvio qui alla mia *Psychologie*, I, 8 (2ª ed., pp. 20-35).

(83) P. 330. A Mill, che partecipavagli il suo progetto di scrivere un' economia politica, Comte dichiarava che quantunque l'economia politica in generale appartenga propriamente alla sociologia, essa può nondimeno essere d'un reale vantaggio anche quando venga trattata isolatamente, specialmente poi se per opera d'un intelletto eminente come quello del Mill. *Lettres à Stuart Mill*, pp. 231 e seg., 254 e seg. Cfr. per contro: *Cours de la philosophie positive*, 2ª ed., IV, p. 255: " Toute étude isolée des divers éléments sociaux est donc, par la nature de la science, essentiellement stérile, à l'exemple de notre économie politique, fût-elle même mieux cultivée „.

(84) P. 331. Cfr. *Cours de la philosophie positive*, 2ª ed., IV, p. 392. Inoltre *Lettres à Stuart Mill*, p. 121 : " cette noble école, qui..... fut certainement la plus avancée de toutes celles du dernier siècle „. — P. 275 : " C'est à l'école écossaise et non, comme beaucoup d'autres, à l'école germanique, que j'ai dû la première rectification des graves aberrations, à la fois morales et intellectuelles, propres à ce qu'on appelle l'école française ; je n'oublierais jamais combien ma propre évolution a été d'abord redevable surtout à quelques lumineuses inspirations de Hume et d'Adam Smith „. — (Per scuola scozzese Comte intende evidentemente tutto l'indirizzo iniziato da Shaftesbury e da Hutcheson, e non ciò che s'intende per scuola scozzese, nello stretto senso del termine, ossia il Reid ed i suoi seguaci). — Mi sia concesso di far osservare qui che la concezione fondamentale da cui io parto nei miei scritti etici si è specialmente svolta in me durante lo studio di Comte, ciò che può altresì venir constatato nella mia trattazione: *Die Grundlage der humanen Ethik* (Traduzione tedesca, pp. 56 e seg.).

(85) P. 339. Non è quindi giusto dire con il Fiorentino: *Manuale di storia della filosofia*, 2ª ed., Napoli, 1887, p. 581, che Comte tiene soltanto conto delle relazioni reciproche tra gli oggetti e non delle relazioni fra oggetto e soggetto. Egli non ha però tratto le conseguenze di quest'ultimo rapporto.

(86) P. 341. Vedi su ciò *Politique positive*, IV, pp. 187, 233 e seg.; *Catéchisme*

positiviste, pp. 165 e seg., 222. — Comte intraprende nel suo periodo posteriore un'altra caratteristica modificazione della sua classificazione. Egli riassume, in una serie di (15) proposizioni, i principii più generali della filosofia positiva e dà a questa " sistemazione del dogma positivo „ il nome di *philosophie première*. Questo nome è da lui derivato da Bacone. Poscia viene la *philosophie seconde*: la serie, cioè, delle sette scienze fondamentali, da lui divise in due gruppi: in *philosophie naturelle* (le prime cinque scienze) ed in *philosophie morale* (le due ultime scienze). *Politique positive*, IV, p. 226. — Nel *Catéch. pos.* (pp. 167 e seg.) si esprime in modo alquanto diverso, formando qui la matematica, l'astronomia, la fisica e la chimica la *cosmologia*; la biologia, la sociologia (nello stretto senso) e l'etica la *sociologia*.

(87) P. 352. Nella sua dissertazione su Bentham (*Dissertations and Discussions*, I) — dove si trova la citata espressione — Stuart Mill dice: " Bentham concepisce il mondo come un complesso di persone, ognuna delle quali persegue il proprio particolare interesse od il proprio particolare piacere, e che tutte sotto l'influenza della legge, della religione e della pubblica opinione, vengono trattenute solo dalla speranza o dal timore dall'urtare con gli altri più che non sia necessario „ (p. 362).

(88) P. 352. Per mezzo della distinzione fra il motivo dell'apprezzamento ed il motivo dell'azione ho cercato di evitare la difficoltà che si presenta a Bentham quando sorge la questione del fondamento del principio dell'utilità. Cfr. la mia *Ethik*, cap. III, 1-2, 18.

(89) P. 361. Cfr. J. H. Newmann: *Apologia pro vita sua*. London, 1879, p. 10. — Vedi pure L. E. Flöystrup: *Den anglokatholske Bevägelse i det nittende Aarhundrede* (Il movimento anglo-cattolico nel secolo diciannovesimo), Kopenhagen, 1891, pp. 28, 30, e George Worley: *The Catholic Revival of the 19th Century*, London, 1894, pp. 45-51. — Si può in poco tempo, e forse meglio che in ogni altro modo, conoscere le idee filosofiche di Coleridge dal suo scritto: *Church and State*, nel quale l'appendice *B* contiene le sue teorie intorno alla ragione ed all'intelletto, e l'appendice *E* tratta del suo rapporto con gli antichi filosofi. Nella *Biographia literaria*, I, cap. 12, svolge le sue idee servendosi della terminologia di Schelling ed approfittando molto largamente delle sue stesse proposizioni.

(90) P. 362. Cfr. il carattere del Carlyle tratteggiato da Dilthey nell'*Arch. für Gesch. der Philos.*, IV, p. 263. Dilthey ha raccolto nelle carte di Carlyle pubblicate da Fronde, tutto ciò che può servire ad informarci intorno al suo svolgimento.

(91) P. 373. Nella mia trattazione *Ueber Wiedererkennen*, ecc. (*Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil.*, XIV), p. 189, io ho accennato alla legge della totalità *(laws of redintegration)* con cui Hamilton si è reso benemerito della teoria dell'associazione. Fra i meno recenti avrebbero qui dovuto esser ricordati, oltre a Kant e Fries, anche Beneke: *Psychol. Skizzen*, I, pp. 382 e seg. e già Chr. Wolff: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 238. Entrambi questi scritti poterono essere a conoscenza di Hamilton. Nel mio scritto: *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* (Trad. ted., Leipzig, 1889) io ho trattato diffusamente di Hamilton. — Fra i discepoli ed i critici di Hamilton si è molto disputato sul modo in cui egli concepisce la conoscenza delle cosidette

proprietà primarie delle cose (l'estensione e la forma), e cioè se anch'essa venga determinata dal soggetto o se noi qui conosciamo le cose quali esse sono in sè stesse. Stuart Mill (nell'*Examination of Sir William Hamiltons Philosophy*) trovava qui una contraddizione con la teoria di Hamilton che ogni conoscenza è relativa, condizionata dal rapporto fra oggetto e soggetto. Mansel (*Philosophy of the Conditioned.* London and New-York, 1866, p. 84) e Veitch (*Hamilton.* Edinburgh and London, 1882, p. 179) interpretano la concezione del loro maestro nel senso che sarebbe relativa anche la conoscenza delle proprietà primarie (le quali sarebbero dunque primarie soltanto in confronto con le secondarie, ossia con le proprietà ordinariamente dette " qualità sensibili „). George Grote (*Minor Works*, p. 293) ritiene che Hamilton abbia a questo riguardo modificato il suo punto di vista, per cui in quegli studi che si trovano nella sua edizione delle opere del Reid, egli ammetterebbe una conoscenza delle qualità primarie in se stesse, mentre anteriormente egli non aveva assunto che la conoscenza relativa delle medesime. — Non trovandosi nella biblioteca di Copenaghen l'accennata edizione delle opere del Reid, io non posso pronunciarmi su tale questione.

(92) P. 376. Cfr. Masson: *Recent British Philosophy*, 3ª ed. London, 1877, pp. 252 e seg. — *Edinburgh Review.* July, 1884, p. 218.

(93) P. 379. Fra costoro ve ne fu tuttavia uno il cui precoce svolgimento e la cui erudizione sono per lo meno altrettanto notevoli, e cioè William Rowan Hamilton (n. 1805, m. 1865), celebre per le sue scoperte nel campo dell'ottica e della matematica (da non confondersi con il filosofo William Hamilton). A tre anni egli sapeva leggere e fare di conto; a quattro era versato nella geografia; un anno dopo era in grado di tradurre dal latino, dal greco e dall'ebraico ed aveva conoscenza famigliare di Omero, Milton e Dryden; a otto anni leggeva l'italiano ed il francese ed improvvisava versi latini; prima di toccare i dieci anni studiò l'arabo ed il sanscrito, e nel suo tredicesimo anno compose una grammatica siriaca. E tutto ciò senza recar pregiudizio alla salute del corpo e dello spirito. Egli si appropriava ogni cosa senza fatica e con vera intelligenza. Possedeva un fine senso della poesia, fu legato d'amicizia con Wordsworth e compose egli stesso pregevoli poesie. Fin dall'età di nove anni era un abile nuotatore, onde appare che non si era in lui trascurato lo sviluppo fisico. *Nature*, 3 may 1883. — Se si confronta il suo svolgimento con quello del Mill e l'educazione di entrambi con quella di altri fanciulli, si rimane stupiti dalla notevole differenza del fondo originario su cui deve esercitarsi l'opera dell'educazione.

(94) P. 385. Cfr. Stuart Mill, *Autobiography.* — Bain (*John Stuart Mill. A Criticism.* London, 1882, pp. 163-174) delinea un interessante ritratto, fondato su varie testimonianze e su considerazioni psicologiche, del rapporto fra Mill e la sua consorte. — Theodor Gomperz (*John Stuart Mill. Ein Nachruf.* Wien, 1889, p. 18) descrive una visita fatta a Stuart Mill a casa sua. La consorte di Mill prende parte alla conversazione specialmente coll'inserirvi qualche motto brillante ed anche dopo che la discussione era caduta nel campo puramente filosofico, il Mill " che pendeva divotamente dalle sue labbra, la richiedeva del suo parere che essa esprimeva in linguaggio chiaro ed appropriato „.

(95) P. 386. Vedi *Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox.*

Edited by Horace S. Pym (Tauchnitz Edition, Leipzig, 1881), I, pp. 150 e seg.; II, pp. 218 e seg. (cfr. 77, 143). Questo diario ci fornisce delle interessantissime notizie intorno alla vita spirituale di molti illustri pensatori, poeti e scienziati inglesi. Caroline Fox scrisse tutte le sere, durante molti anni, ciò che delle conversazioni degli illustri ospiti della casa paterna aveva ritenuto.

(96) P. 389. Nel mio libro: *Den engelske Filosofi i vor Tid*, Kjöbenhavn, 1874, p. 47, io mi ero lasciato indurre dalla mia critica di alcune opinioni del Mill — critica che ancora mantengo — a servirmi di alcune espressioni poco lusinghiere per il Mill, delle quali io ora non mi servirei più, e che già nella traduzione tedesca (*Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Uebers. von Dr.* H. Kurella. Leipzig, 1889) vennero cancellate e che sono contraddette dalle dissertazioni sulla filosofia della religione, lasciate dal Mill ed a quel tempo non ancora pubblicate. Il ripetuto studio del Mill e dei suoi scritti ha ancora aumentata la mia ammirazione per lui.

(97) P. 395. Questo circolo vizioso venne con grande energia ed acume fatto notare da Stanley Jevons nei frammenti della *Examination of J. S. Mills Philosophy*, che una morte immatura gli impedì di portare a compimento. Vedi *Pure Logic and other Minor Works*. London, 1890, pp. 254 e seg. Jevons deduce tuttavia a questo punto dalla sua giusta critica del Mill delle conseguenze troppo ampie per ciò che riguarda l'importanza di Mill come pensatore in generale. — Vedi parimenti Arne Löchen: *Om Stuart Mills Logik* (Della logica di Stuart Mill). Kristiania und Kopenhagen, 1885, pp. 165 e seg. — La critica di Jevons già era stata pubblicata nella *Contemporary Review*, 1877-79, laonde il Löchen potè valersi di essa. L'opera del Löchen è nondimeno ricca di interessanti ed istruttive osservazioni e contiene una pregevole caratteristica del Mill come logico e critico della conoscenza.

(98) P. 396. Io mi basai su ciò già nella mia precedente esposizione e critica della teoria della conoscenza del Mill. Vedi *Einleitung in die engl. Phil. unserer Zeit.* (Trad. ted., pp. 44-51).

(99) P. 400. Nella mia *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (2ª ed. ted., Leipzig, 1893) io ho cercato di fare del " principio unificatore " un punto di vista direttivo e di mostrare che tanto le leggi dell'associazione quanto le sensazioni riconducono a questo principio, il quale (col nome di sintesi) già venne da Kant preso per base nella concezione della coscienza. Mi ha perciò recato meraviglia il vedermi non di rado annoverato senz'altro fra i seguaci della scuola inglese. Così Paul Carus (*Primer of Philosophy*. Chicago, 1893, p. 175) mi mette nel numero di " quei psicologi i quali credono che la teoria dell'associazione offra la chiave di tutti i problemi dell'anima ". Il Wundt (*Physiologische Psychologie*, 4ª ed., Leipzig, 1893, II, p. 482) mi pone fra coloro i quali opinano " che tutti i processi dello spirito possano venir derivati dalle associazioni ". Già nello scritto: *Einleitung in die englische Philosophie* (1874) io criticai la psicologia dell'associazione, quella concezione che erige le sensazioni e le rappresentazioni in altrettanti elementi indipendenti della coscienza e considera l'associazione come un collegamento esteriore di sensazioni e di rappresentazioni, non essenziale ad esse. E tutta la mia psicologia è penetrata dalla critica di questa concezione, non disgiunta invero dal tentativo di mantenere le verità che per mezzo di essa sono state scoperte.

Nello stesso tempo io credo che si possa correggere la psicologia dell'associazione solo col ricavarne le occulte presupposizioni e non con lo stabilire una particolare facoltà del pensiero od una “ appercezione „ la quale debba abolire o limitare le associazioni. Cfr. la mia dissertazione: *Ueber Wiederkennen*, ecc. (*Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie*, XIII), pp. 420-424 ed *ibid.* XIV, pp. 191-205.

(100) P. 418. O. Pfleiderer (*Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825.* Freiburg, 1891) ha dato un quadro generale del movimento della filosofia religiosa in Inghilterra prima e dopo il Mill. (In quest'opera l'esposizione delle opinioni del Mill contiene alcune inesattezze. Il Pfleiderer cade (p. 407) in un grave errore storico coll'attribuire ad Hamilton, il quale già nove anni prima che apparisse l'*Examination* del Mill aveva cessato di vivere, una risposta alla recensione del Mill stesso!!).

(101) P. 424. Io ho dato una biografia ed un ritratto del Darwin alquanto più particolareggiati nel mio scritto popolare: *Charles Darwin.* Kjöbenhavn, 1889 (Trad. ted., 1895). Alcune parti di questo mio piccolo scritto vennero inserite nella presente opera. — La fonte principale è costituita dall'opera: *The Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter. Edited by* Francis Darwin. London, 1887.

(102) P. 433. Non è impossibile che questa dichiarazione sia dovuta al ricordo della ben nota scena che avvenne in Oxford nel 1860 durante un congresso di naturalisti, fra Huxley ed il vescovo di quella città (vedi *Life and Letters*, II, pp. 320-22), — senonchè Huxley preferiva di avere per antenato la scimmia piuttosto che non un selvaggio, ma il vescovo di Oxford.

(103) P. 434. Cfr. le mie osservazioni sul rapporto fra il darvinismo e l'etica nel *Grundlage der humanen Ethik* (Trad. ted.), pp. 18-20, ed in *Etiske Undersögelser* (Kopenhagen, 1891), pp. 17-23.

(104) P. 437. Per la biografia di Spencer e la descrizione del suo svolgimento io mi valsi, oltre che delle espressioni che si trovano nei suoi scritti (particolarmente le interessanti discussioni contenute nella trattazione: *The Classification of the Sciences, with Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, 3ª ed., p. 31, 34, 46), specialmente di una breve biografia composta dal prof. Youmans sulle comunicazioni di Spencer e pubblicata nella rivista americana *The Popular Science Monthly* (March, 1876) e di un discorso del Youmans riportato in una relazione delle feste che si celebrarono nell'autunno dell'anno 1882 a New-York in onore di Spencer (*Herbert Spencer on the Americans, and the Americans on Herbert Spencer*. New-York, 1882, pp. 68-76).

(105) P. 442. Con questa parte dei *First Principles* devesi particolarmente confrontare *Principles of Sociology*, Part. VI (*Ecclesiastical Institutions*); Chap. 16 (*Religion's Retrospect and Prospect*).

(106) P. 446. Io ho già sollevato questa obbiezione nel mio scritto: *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* (il cui originale danese apparve nel 1874), pp. 158 e seg., 170, 188 e seg.

(107) P. 450. Nell'anno 1876, in una lettera privata, io feci notare a Spencer queste contraddizioni, ed egli nella sua risposta le spiegò nel modo qui riferito, osservando che finora esse erano sfuggite alla sua attenzione.

(108) P. 451. Cfr. *First Principles*, 3ª ed., pp. 318 e seg. " Quantunque lo svolgimento dei vari prodotti dell'attività umana sia tale che non possa dirsi che i medesimi forniscano direttamente esempio di un ammassamento della materia e di una scomposizione del movimento [l'uno e l'altro assunti da Spencer in ogni evoluzione, perdendo le parti che si riuniscono a formare un tutto il loro movimento indipendente], essi ne sono tuttavia un esempio indiretto "; pag. 391: " Quei fenomeni che soggettivamente vengono concepiti come fenomeni della coscienza, vengono oggettivamente concepiti come processi nervosi che dalla scienza sono ora interpretati come processi di movimento ". *Principles of Psychology*, 2ª ed., I, p. 508: " Quantunque lo svolgimento dello spirito non possa venir spiegato per mezzo di una serie di deduzioni dalla conservazione della forza, sarebbe tuttavia possibile lo spiegare in tal modo il suo correlativo *(its obverse)*, che è uno svolgimento di mutamenti fisici in un organo fisico ".

(109) P. 461. Già nello scritto: *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit*, pp. 222-224, io ho mosso questa critica alla teoria della conoscenza di Spencer. Nella mia *Psychologie* (2ª ed.), pp. 485-487, ho nuovamente esaminato questo punto.

(110) P. 466. Si ha un interessante giudizio sulla sociologia di Spencer in: *De la division du travail social*, Paris, 1893, pp. 218-247, di Emile Durkheim.

(111) P. 469. Per ciò che riguarda le difficoltà di un' etica scientifica cfr. il mio scritto *Etiske Undersögelser* (Kap. I) ed i primi capitoli della mia *Ethik*.

(112) P. 473. Nella parte che forma la conclusione del mio scritto: *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit*, Leipzig, 1889, pp. 243-249, ho già accennato alle opere di Boole, di Jevons e di Sidgwick, oltre a parecchie altre sulle quali io debbo qui sorvolare.

(113) P. 477. Intorno al " periodo delle grandi scoperte " verso la fine del secolo diciottesimo vedi Rasmus Pedersen: *Planternes Naringsstoffer. Historisk Indledning* (Il nutrimento delle piante. Introduzione storica). Kjöbenhavn, 1883, pp. 44 e seg.

(114) P. 478. Vedi intorno al vitalismo nelle sue varie forme Louis Peisse: *La Médecine et les Médecins*. Paris, 1857, I, pp. 226-297. — Si ponga mente che per vitalismo si deve qui intendere quell'indirizzo il quale trova la *spiegazione* dei fenomeni vitali per mezzo della posizione di un' " energia vitale ", e non quell'indirizzo il quale afferma che nei fenomeni vitali vi è qualche cosa che per mezzo delle cause fisiche e chimiche non venne finora spiegato.

(115) P. 479. Cfr. la lettera di Mayer del 20 luglio 1844 a Griesinger: " Quando io dico che il calore può trasformarsi in movimento, e viceversa, ciò non vuol dire altro che fra il calore ed il movimento esistono da una parte e dall'altra le stesse *relazioni quantitative* " (*Kleinere Schriften und Briefe von* Robert Mayer. *Herausgeg. won Weyrauch*. Stuttgart, 1893, p. 225).

(116) P. 480. " If the resistence to electrolysis which is over and above that due to chemical were not accounted for elsewhere, *it would prove the annihilation of a part of the power of the circuit, without any corresponding effect*. We shall see that this is not the case, but that in the evolution of heat, where the excess of resistence takes place, an exact equivalent is restored " (Joule:

On the Heat evolved during the Electrolysis of Water, 1843. *Scientific Papers*, I, London, 1884, p. 115). " *We might reason, a priori, that absolute destruction of living force cannot possibly take place*, because it is manifestly absurd to suppose that the powers with which God has endowed matter can be destroyed... but we are not left with this argument alone, decisive as it must be to every unprejudiced mind „ (Joule: *Matter, Living Force and Heat*, 1847. *Scientif. Pap.*, I, p. 269). Il punto di vista di Joule non è dunque, nei principii, diverso da quello di Mayer e di Colding. Riguardo a quest'ultimo cfr. un'espressione nella sua *Undersögelse om de almindelige Naturkräfter og deres gensidige Afhängihed* (Investigazione intorno alle forze generali della natura ed alla dipendenza reciproca delle medesime), (*Videnskabernes Seiskabs Skrifter. Femte Rakke. Naturv. mathem. afd.*, II, p. 129): " L'idea, che nel mondo fisico debba sparire un'attività senza che si ripresenti come causa operante, è per me *assurda* „.

(117) P. 481. Mayer: *Kleinere Schriften und Briefe*, p. 339 e seg., 460; *Die Mechanik der Wärme*, 3ª ed., p. 556. — Colding: *Naturvidenskabelige Betragtninger over Slägtskabet mellem det aandelige Livs Virksomheder og de almindelige Naturkräfter* (Considerazioni scientifiche sull'affinità delle attività della vita psichica con le forze universali della natura). (*Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger*, 1856), pp. 155, 166. — Joule: *Scientific Papers*, I, pp. 269, 273. — Per ciò che riguarda il Mayer, sembra risultare da una sua lezione in Innsbruck (*Die Mech. d. Wärme*, p. 357), che egli non ammetteva alcuna interruzione nella serie dei fenomeni materiali, ma credeva nel parallelismo dei processi spirituali e dei processi cerebrali.

(118) P. 499. Intorno all'incertezza del Lotze su questo punto vedi Max Wentscher: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung*. Halle, 1893, pp. 19-29.

(119) P. 501. Reinhold Geijer nella sua trattazione: *Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning* (Il pensiero del Lotze circa il tempo e la temporalità criticamente considerato) (Lund, 1886) rivolse l'attenzione ai mutevoli punti di vista che il Lotze sembra aver accolto riguardo alla questione della validità assoluta del tempo. Nel mio studio: *Lotze og den svenske Filosofi* (Lotze e la filosofia svedese) (trad. ted. nella *Philos. Monatsh.*, 1890) io mi accostai alle spiegazioni del Geijer, sebbene io concepissi il problema diversamente dal mio collega svedese. Ma la cosa sembra presentarsi diversamente da ciò che il Geijer, ed io con lui, avessimo ragione di credere. Secondo gli schiarimenti forniti da Richard Falckenberg nella sua trattazione: *Die Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre* (*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 105 Band), i *Grundzüge der Metaphysik*, apparsi dopo la morte del Lotze, sarebbero stati scritti già nell'anno 1865, quindi cadrebbe con ciò una delle basi essenziali dell'opinione che soltanto verso la fine della propria vita il Lotze abbia oppugnata la realtà del tempo. Quando in scritti anteriori egli parla senz'altro del rapporto di tempo come di un rapporto valido in modo assoluto, si deve ritenere, secondo Falckenberg, che egli si serva qui delle rappresentazioni popolari, non richiedendo il contesto un linguaggio più preciso. La concezione definitiva del Lotze è quella esposta nei *Drei Büchern der Metaphysik* (1879) e nei *Grundzügen der Religionsphilosophie* (von 1878-79), secondo la quale la successione ha validità per gli esseri finiti, mentre la divi-

nità è superiore ad ogni distinzione di tempo. Essa si scosta dalla sua esposizione più antica (*Metaphysik*, 1841) appunto per questa distinzione, la quale non concorre invero a chiarire la questione (quantunque ben si possa sostenere la distinzione *psicologica* fra successione e forma astratta di tempo). — Al pari del mio collega svedese io non sono in grado di annettere un senso qualsiasi all'espressione " un avvenire ed un agire fuori del tempo „ (*Grundzüge der Metaphysik*, § 58). Il mio collega tedesco trova invece espresso in queste parole un pensiero profondo.

(120) P. 501. Cfr. la mia *Psicologia*, 2ª ed. ted., p. 90, ed il mio studio: *Psychische und physische Aktivität* (*Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos.*, XV), pp. 249 e seg. — È di qualche interesse la circostanza che Leibniz, il fondatore dell'idealismo metafisico, attribuiva nel suo primo periodo, così come Spinoza, grande importanza a ciò, che la dualità spirito-materia è una dualità puramente di fatto e non logicamente necessaria. *Philos. Schr. ed. Gerhardt*, I, pp. 237, 242, 268. Cfr. Ludwig Stein: *Leibniz und Spinoza*, pp. 93 e seg. — Anche S. Mandl: *Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes*, Bern, 1895, p. 35, perviene ad un risultato simile a quello a cui io pervengo più innanzi riguardo al punto di vista filosofico-religioso del Lotze.

(121) P. 504. Vedi a questo riguardo Reinhold Geijer: *Hermann Lotzes lära om rummet* (La teoria del Lotze intorno allo spazio) (*Nyt svensk tidskrift*, 1880) e *Darstellung und Kritik der Lotzeschen Lehre von den Lokalzeichen* (*Philosophische Monatshefte*, 1885). Cfr. la mia dissertazione: *Lotze og den svenske Filosofi* (in ted. nei *Philos. Monatsh.*, 1890), e la mia *Psychologie*, 2ª ed. ted., pp. 274-276.

(122) P. 505. *Mikrokosmus*, libro III, cap. I: " Perchè un atomo del sistema nervoso non dovrebbe poter urtare l'anima o premere su di essa o questa agire in egual modo su di quello, dappoichè ogni urto ordinario ed ogni ordinaria pressione non appare essere, ad un più attento esame, un mezzo d'azione, ma soltanto la forma intuibile di un qualche cosa di molto più delicato che avviene tra gli elementi? „

(123) P. 506. Kresto Krestoff: *Lotzes metaphysischer Seelenbegriff*. Halle, 1890, pp. 46 e seg., 73. — Max Wentscher: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung*. Halle, 1893, pp. 11 e seg. — La contrapposizione in cui, malgrado ogni punto di contatto, la concezione del Lotze si trova fin da principio rispetto a quella di Herbart, attesta pure che il pensiero del Lotze non ha subìto nel corso degli anni alcuna modificazione di principio. Cfr. intorno a ciò Max Nath: *Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Verhältnis zu Herbart*. Halle, 1892. — L'ottimismo del Lotze si riconnette al suo monismo etico. Sebbene egli stesso abbia più volte rilevato la realtà del male fisico e morale come un ostacolo allo svolgimento della sua concezione del mondo, un critico, del resto benigno, gli ha nondimeno rimproverato di non sentire interesse per " il dogma fondamentale di tutte le religioni, per il dogma della redenzione „, non tenendo egli sufficientemente conto del male. G. Vorbrodt: *Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes*. Dessau und Leipzig, 1891, pag. 97.

(124) P. 509. A. Elsas: *Zum Andenken Gustav Theodor Fechners* (Grenzbote, 1888). — J. E. Kuntze: *G. Th. Fechner. Ein deutsches Gelehrtenleben.*

Leipzig, 1892. — Purtroppo io non potei approfittare del libro di K. Lasswitz: *Gustav Theodor Fechner*, 1896 (*Frommans Klassiker der Philosophie*).

(125) P. 512. Nella mia esposizione meno recente (*Filosofien i Tyskland* [La filosofia in Germania], 1872, pp. 264 e seg.) mi ero lasciato indurre da alcune espressioni che si trovano nello *Zendavesta* (II, pp. 352 e seg.) a ritenere che Fechner ammetta uno scambio d'azione fra lo spirito e la materia. Ma qui Fechner ha soltanto voluto mostrare quanto sia importante il cambiare il punto di vista ed il ricercare le formule del rapporto reciproco dei due aspetti. Egli non assume nè qui, nè in seguito, un passaggio dall'uno all'altro lato della realtà. Negli *Elemente der Psychophysik*, I, p. 8, si legge: " Noi diciamo lo psichico funzione del fisico, *da questo dipendente* e viceversa, in quanto fra l'uno e l'altro esiste una relazione talmente costante e regolare che dall'esistenza e dalle modificazioni dell'uno si può argomentare dell'esistenza e delle modificazioni dell'altro ". Per esprimere questa specie di dipendenza Fechner si serve spesso (per es. *Elemente*, I, p. 18; II, p. 393) dei termini *condizioni simultanee, dipendenza simultanea o reciproca*. Secondo la sua concezione, i processi del cervello corrispondenti alle attività della coscienza non possono venir considerati rispetto all'anima (conformemente all'opinione di Lotze e degli spiritualisti) come stimoli che ne mettono in libertà le energie (*Elemente*, I, p. 18).

(126) P. 522. Circa il rapporto fra civiltà e felicità cfr. la mia *Ethik*, cap. 7, e le mie *Etiske Undersögelser*, cap. 2.

(127) P. 528. La geniale trattazione: *Der selbständige Wert des Wissens* (*Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1867) di Karl Rokitansky venne invero soltanto pubblicata oltre un anno dopo la *Storia del Mater.*, ma già nel 1862 il suo autore aveva in un suo discorso segnalato l'idealismo di Kant come la vera conseguenza del pensiero scientifico. Cfr. Th. Meynert: *Karl Rokitansky. Ein Nachruf* (*Sammlung won populär-vissenschaftlichen Vorträgen*. Wien und Leipzig, 1892, pp. 76 e seg.). — Anche Helmholtz afferma (nella sua *Physiologische Optik*, 1867, pp. 443 e seg.) che in ultima analisi non si può attribuire alle nostre rappresentazioni altra validità che non sia pratica e simbolica. Ad un eguale risultato perviene altresì il fisiologo A. Fick nel suo discorso: *Die Welt als Vorstellung*. Würzburg, 1870.

(128) P. 528. Max Heinze ha fatto ciò osservare nella sua interessante trattazione: *Der Idealismus Friedrich Albert Langes* (*Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie*, I, pp. 183-185).

(129) P. 529. Cfr. la mia *Psychologie*, 2ª ed. ted., pp. 298-303.

AGGIUNTE E CORREZIONI AL PRIMO VOLUME

P. 214 e 226. Descartes non dà propriamente il nome di sostanza al corpo individuale, ma soltanto alla materia considerata come un tutto. Cfr. *Synopsis Meditationum*: " *Corpus quidem in genere sumptum* esse substantiam, idque numquam etiam perire; *sed corpus humanum*... non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam ". — Con ciò sorge per Descartes (e per lo spiritualismo in generale) il grande problema dell'accordo dell'ipotesi delle sostanze psichiche individuali con la teoria della continuità della materia. Come io ho mostrato nella mia *Psychologie* (trad. ted., 2ª rist., pp. 86-88; cfr. pp. 112 e 484), ogni ipotesi incontra qui la sua difficoltà, sebbene quella dell' ipotesi spiritualistica risulti più chiaramente.

P. 304. Nel *De corpore*, XXV, 5, Hobbes accenna alla questione se non si possa invertire la proposizione, che la sensazione ha origine per una reazione provocata dall'eccitazione, e dire che tutto ciò che reagisce anche senta: " Scio fuisse philosophos quosdam [egli allude probabilmente a Telesio ed a Campanella] eosdemque viros doctos qui corpora omnia sensu praedita esse sustinuerunt; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur, quo modo refutari possint. Sed etsi ex reactione etiam corporum aliorum phantasma aliquod nasceretur, illud tamen remoto objecto statim cessaret ". In seguito egli distingue fra *phantasma* e *sensio*, in quanto quest' ultima presuppone il ricordare ed il paragonare. Queste osservazioni presentano un duplice interesse. — 1° Dal principio dell'Hobbes (I vol., p. 260), che la coscienza sia movimento e *nient'altro* che movimento, deriva necessariamente che ogni movimento dovrebbe anche essere (od avere) coscienza. Questa conseguenza già venne dedotta dall'avversario spiritualista dell' Hobbes, Henry More (*De anima.* Rotterodami, 1677, lib. II, cap. I, p. 64). Ed in tempi più recenti venne altresì dedotta dal Moleschott e da Heinrich Czolbe (cfr. la seconda parte di quest' opera, pp. 482 ss.). L'Hobbes vi sfugge solo apparentemente: egli opina che per una vera *sensio* (siccome differente dal *phantasma*) si richiedano una maggior durata del movimento ed un ripetersi dell'impressione; ma anche un movimento continuato e ripetuto è pur sempre soltanto movimento, e l'Hobbes segue il principio: " motus nihil generat praeter motum ". — 2° I *phantasmata* di cui

l'Hobbes parla corrisponderebbero alle cosidette *petites perceptions* del Leibniz, e la distinzione tra *phantasma* e *sensio* corrisponde alla distinzione di quest'ultimo tra *perception* e *sentiment* (p. 349). Quindi ancora in un altro punto, oltre a quello accennato a p. 324, possono scorgersi le traccie dell'influenza esercitata da Hobbes su Leibniz.

P. 295 e n. Berendt e Friedländer tentarono nel loro scritto: *Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie* (Berlino, 1891), di dare una più precisa determinazione del rapporto fra *ratio* e *scientia* intuitiva. La *ratio* corrisponde, secondo la loro concezione, alla conoscenza scientifica, e la *scientia* intuitiva all'intuizione artistica per la quale noi — senza rinnegare la ferma connessione meccanica della natura — afferriamo immediatamente l'intimo delle cose. La *ratio* ci dà le proprietà delle cose, l'intuizione ci dà l'essenza delle medesime. E da ciò che Spinoza insegna, che il *conatus* e la *virtus* non sono altri dall'essenza dell'individuo (*Eth.*, III, 7; IV, def. 8), gli autori deducono la conseguenza che, secondo Spinoza, l'essenza delle cose è posta nel volere; essi trovano qui un' affinità fra Spinoza, Kant e Schopenhauer. — Io credo che con ciò si attribuisca un carattere troppo estetico alla *scientia* intuitiva dello Spinoza. Questi è più vicino al misticismo che non all'estetica. E come già io ho fatto osservare nel testo, dalla *scientia* intuitiva non è completamente sparito il discursivo; quando Spinoza dice che il sapere intuitivo " procede *(procedit)* da un concetto perfetto dell'essenza di certe proprietà divine ad una conoscenza perfetta dell'essenza delle cose " (*Eth.* II, 40; *Schol.*, 2), questo ci ricorda il metodo detto dallo Stuart Mill *deduttivo*: si tratta di dedurre i modi (la cui esistenza, secondo l'*Ep.* X [dell'edizione Land-Vloten] può solo venir riconosciuta *empiricamente*) dagli attributi (vale a dire dalle leggi o forme generali). — Io credo inoltre che non sia certamente per un puro caso che lo Spinoza non ha invertito il principio, che la volontà è l'essenza delle cose. Egli non ha insegnato l'identità assoluta dell'essenza e della volontà. Nel passo capitale (*Eth.*, V, 29, *Schol.*) non è affatto parola della volontà come oggetto dell'intuizione. — In complesso l'opera di Behrendt e Friedländer è un tentativo felicemente riuscito di presentare le idee fondamentali dello Spinoza nel loro valore duraturo, sovratutto per il nostro tempo.

P. 300. Nella quarta definizione dello Spinoza (nel primo libro dell'etica) che suona: " Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens " (cfr. altresì *Ep.* IX dell' edizione Land-Vloten), voleva egli forse per *intellectus* intendere l'*intellectus infinitus*? Cfr. *Eth.*, II, 7, *Schol.*: " Revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus, nempe quod quicquid *ab infinito intellectu* percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet ". — Se così fosse, ogni dubbio sull'oggettività degli attributi sarebbe impossibile. Tuttavia nel passo, a cui Spinoza rinvia al *supra ostendimus* (ossia I, 30), egli distingue esplicitamente fra *intellectus finitus* ed *i. infinitus.* Probabilmente allora egli in I, def. 4, prende il concetto *intellectus* in un senso indeterminato. Questa assenza di ogni distinzione, che *qui* si riscontra, nella delimitazione dell'*intellectus finitus* e dell'*i. infinitus* caratterizza anzi appunto il suo punto di vista dogmatico.

P[e] 336 seg., 343 e 352 e seg. In un frammento, da poco pubblicato, del Leibniz è espressa in modo molto istruttivo la *connessione fra la sua teoria dell'anima e del corpo, la sua teoria della teleologia e del meccanismo e la sua teoria di Dio e del mondo*: " Anima quomodo agat in corpus. Ut Deus in mundum: id est non per modum miraculi, sed per mechanicas leges; itaque si per impossibile tollerentur mentes, at manerent leges naturae, eadem fierent ac si essent mentes, et libri etiam scriberentur legerenturque a machinis humanis nihil intelligentibus. Verum sciendum est, hoc esse impossibile, ut tollantur mentes salvis legibus mechanicis. Nam leges mechanicae generales sunt voluntatis divinae decreta et leges mechanicae speciales in unoquoque corpore (quae ex generalibus sequuntur) sunt decreta animae sive formae ejus, contendentis ad bonum unum sive ad perfectionem..... Omnia in tota natura demonstrari possunt tum per causas finales, tum per causas efficientes. Natura nihil facit frustra; natura agit per vias brevissimas, modo sint regulares " (E. Bodemann: *Die Leibniz-Handschriften der kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover und Leipzig, 1895, p. 89).

P. 385. A titolo di complemento accenno qui ad un' interessante teoria di Hutcheson che io non credetti fosse il caso di menzionare nel primo volume. Egli ha abbozzato (nell'*Inquiry*) un'algebra etica, nella quale cerca di formulare con esattezza il rapporto fra gli elementi che intervengono nel giudizio etico. Questi elementi sono: il bene individuale di colui che agisce, il bene altrui, la capacità di colui che vuole, il suo amore di se stesso e la sua benevolenza. Col prendere anche a considerare la capacità *(ability)*, egli rinnova un'importante idea aristotelica che io ho tentato di più ampiamente svolgere nella mia trattazione: *The law of relativity in Ethics* (*International Journal of Ethics*, vol. I). — Cfr. il mio scritto sulla *Teoria dei valori* di Meinong nel *Götting. gel. Anzeigen*, 1896, N. 4, pp. 310-312.

P. 419. Come si può vedere dal testo, Hume adopera la parola " ragione " *(reason)* in due significati diversi. Nell'uno la ragione è un istinto, un prodotto dell'abitudine e come tale un prodotto della natura. Così, per es., *Treatise*, I, 3, 16 (in fine). Nell'*Inquiry concerning Human Understanding. Sect. IX* (in fine) questa specie di ragione vien detta " experimental reasoning ". Nell'altro significato, la ragione è in contrapposizione alla natura. Così *Treatise*, I, 4, 2: " Nature is obstinate and will not quit the field, however strongly attack'd by reason ". Essa significa allora " subtile reasoning " (*Treat.*, I, 4, 1). — Il principio: " Nature is too strong for principle! " si trova in *Inquiry*, XII (" of the academical or sceptical philosophy ").

INDICE ALFABETICO

S

T

U

V

W

Z